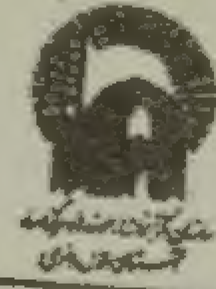
باسمه تعالی



شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح حکمة الاشراق		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ⊗ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۷۰۵	اندازه	۱۹×۱۳
	قطع	رقعی	تعداد اوراق	۲۷۲
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ / ندارد ⊗
	نیاز به جعبه	دارد ○ / ندارد ⊗	نوع آفت	شیمیایی ○ / زیستی ○ / فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ / ندارد ⊗	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ / ندارد ⊗
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ / ندارد ⊗	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ / ندارد ⊗
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ / ندارد ⊗	نیاز به گردگیری	دارد ○ / ندارد ⊗
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ / ندارد ⊗	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ / ندارد ⊗

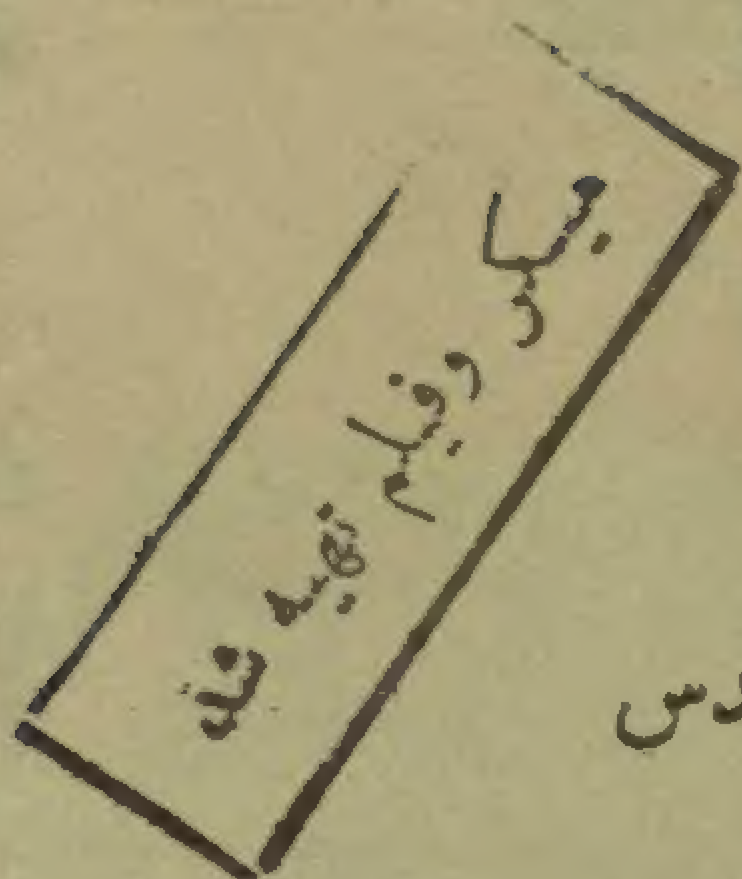
بررسی کنندگان: ۱. حیازیان ۲. دهقان پور ۳. افشار

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

نایینی



کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح حکمت الاشراق — عربی

مصنف / مؤلف متن از شهاب الدین سهروردی شرح از ملا قطب الدین شیرازی

خطی / چاپی نسخ ۲۲ سطری

سال طبع یا تحریر ۱۱۰۹ عدد اوراق ۲۷۲

جزء کتب حکمت خطی شماره ۷۸۹

شماره عمومی ۵۰۷۰ شماره قبض

واقف میرزا رضاخان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۱۹ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه ۹

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وفق اللهم لاكمال المجد وكرام آله الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك
انت ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم
وانت المبدأ الاول وعليك المعول منك الرهبوت واليك واليك الرغبوت
فانعنا اله العالمين وناظم السموات فوق الارضين على ما امرت وتمم علينا ما
انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما يعدنا لان نتلقاك
وخلصنا بنورك عن عشق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس
الهيولى الى معاينة اضوائك ووفقنا لما تحب وترضى في البدو والرجعى فلك الحمد
في الاخرة والاولى ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف
لا وانت وراء ما لا يتناهى فصل على الذوات الكاملة والنفوس الفاضلة ملوك
بقاع الانس ورؤساء حظاير القدس وخصص صاحب شريعتنا وهادي طريقتنا
محمدا وآله بافضل صلواتك وازكى تحياتك انك ولي الباقيات الصالحات وصاحب
الطول العظيم المجيد اما بعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي
ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم
الكامل مظهر الحقايق ومبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان المتألهين
قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه وروح رمسه

عشق نل

البدء نل

بما لا يتناهى صح

المخزون بالعجايب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم
عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا يعرف على وجه الارض فيما بلغنا كتابا
فى النمط الالهى والنهج السلوكى اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شانه ان يكتب — تبيانه: د
سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا او ينقش معاينه بقلم العقل على لوح النفس — يعلم:
باطنا وهو حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق
عنده من المسائل المبراة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له فى السير والسلوك
وبه وصوله الى الله الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا اما
يمدحه فى اكثر الكتب والرسايل ويحيل عليه ما اشكل من المسايل وذلك لاشتماله
من الحكمة البحثية على اولاها وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها
اذ كان رضى الله عنه مبرزا فى الحكمتين بعيد الغور فيهما لا يدرك شاوه — مبثوا: د
ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة
خذ بعضها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدمه من الاولياء
من ذلك علم عالم الاشباح الذى به يتحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد النبوة
وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك
من الاسرار اللاهوتية والانوار القيومية التى لا تكشف عنها المقال غير الحال
اذ ليس كل العلوم تحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل الا بتلطيف السر والحدس — التحدس: د
من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله تعالى منتهى مقامات — اقصى:
الابرار بحق المصطفين الاخيار فى مواضع من الاشارات وكذا فى الشفاء والنجاة
بقوله تلطف من نفسك وقوله فاحدس من هذا وامثالهما وبالجملة فان هذا
الكتاب هو دستور الغرايب وفهرست العجايب ولا يعرف ذلك الا من تسنم قلل — قلل: د
شواهق هذه الصناعة بحق وجرى فى ميدانها اشواطا على عرق وعرف ان لا كل — بحق: د
سوداء تمرة ولا حمراء جمرة وذلك يدل على انه رضى الله عنه ذو قدم راسخ فى

الانوار

الحكمة ويد طويلة في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في فقه
ولكن حكمته البحثية والذوقية على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر
عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء
كاغاثاذيمون وهرمس وانبادقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وامثالهم
ممن شهدت افاضل الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم الامم
وذلك لتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري بتجردهم عن المادة من
جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه هيئة الوجود اولئك هم
القدوسية حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية
لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق عم به في قوله تخلقوا باخلاق الله اي
تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط
من الحكمة اعني حكمة هذا الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت في اهلها
عدة مواضع من القران في سياق الامتنان ومعرض الاحسان كقوله عز وعلا
ولقد اتينا لقمن الحكمة وقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك
من الايات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها ولانها مما استحق ان
توقف الحكمة طول العمر على قنيتها كقوله عليه افضل الصلوات وامثل التحيات
من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وكفى لها
شرفا تسميته تع نفسه الكريم بالحكيم وفي مثاني من كتابه المجيد الذي هو تنزيل
من حكيم حميد فهذه هي الحكمة المضنون بها على اهلها المصون بها عن غير اهلها
لا التي اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصل مختلفة الاقاويل مدخولة
الفروع مزخرفة بالاباطيل صارت من كثرة الجدال والخلاف كعلم الخلاف
غير مثمرة كالخلاف ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيدا ولا الشقي بها يصير سعيدا
بل ما يزيدهم عن الحق الا نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جملة لها تفصيل

وتنزيل

وتنزيل يتبعه تاويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف في الناس معدوم ولا التي
عليها المشاؤون اصحاب المعلم الاول ارسطو لضعف قواعدهم وبطلان اسطاطاليس
مقاعدهم على ما يتبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب تمييز القشر عن اللباب
هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم
الجيشية بكثرة الرد والقبول كل ذلك لحب الرياسة والفضول ولذلك حرموا عن حرموا
الوصول اغنى عن معاينة المعاني مشاهدة المجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل ومشاهدة
قياسي ولا باعمال ونصب تعريف حدي او رسمي بل بانوار اشراقية متوالية باعمال
متتالية تسلب النفس عن البدن وتبين مغلقة ذاتها فتشاهد تجردها وما فوقها من
المجردات وتنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان المرءة
من الحكماء ما لم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتالهين
ما لم يصر بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم
النور وان شاء ظهر في اي صورة اراد من عالم الذوق وانما تحصل هذه القدرة و
امثالها بالنور الشارق والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه
بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا يتعجب من نفس اشرقت واستضاءت بنور الله استشرقت
فاطاعتها الاكوان طاعتها للقدسيين فتومي فيحصل الشيء باعيانها وتتصور فيقع
على تصورها ولمثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون
فانتبهوا عن رقدة الطبيعة ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون
وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية
قوة عقلية ترتقي بها نفوسكم الى عالم الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت
فتخلص من الرق والحدثان وتستغني عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من
نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات تصرف الملاك في الاملاك ومن
اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب

وتحقيق معانيه والاتيان بما اشترط على نفسه فيه على ما ستيضح عند الاحاطة
بمعانيه ومن جرب صدق وان امتحن حقق ولان هذا الكتاب ميدان لاهل
البحث والكشف فيه جولان وكان في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار
تداولته النظار وتسابقت في ميادينه جياد الافكار وينقده يد الاختيار
واستحسنه طبع الصغار والكبار ومع هذا لم يخرج لاحد من طالبيها وان كثر
لهذا الطلباء
فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة
لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعه عجيب في فنه يضاهي
الالغاز لغاية الجازة وان كان يحاكي الاعجاز لحسن ايراده فابت نفسي ان تبقى
تلك البدايع والروايع التي هي لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت
غطاء من الابهام وفي خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ
غطاء الاوهام
صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه
والتصريح بتحليل تركيباته وتفتيح مبانيه بل ومجتهدا ايضا في تقرير قواعده و
تحرير معاقده وتفسير مقاصده وتكثير فوائده وبسط موجزه وحل ملغزه و
تقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره من دقايق مؤلفاته وشروح مصنفاته
حافظا في نقل ما استفدنا منهم على استعارة الفاظهم حذرا من تضييع الزمان في تغيير
عباراتهم فعاقني عن ذلك ما عرض في احوال الزمان من اختلال الامن والامان
وما مضى على الدهر الذي لا يزال يخفض ما ترفع وتعود على تشتيت ما يجمع عما
قضى من البلاد والعباد فان عجز الحظ الناقص والامل الناكص والانفة الطائشة
الناقصة
والعيون الفاحشة حتى عزبت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا مؤثرا
الافتراق على الاجتماع فما الايام القطوع مثل الانقطاع ولجاني الاقلال بعد
الاكثار والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قلب الفضيلة ويغشي غبار
والانكسار
الاحرار الى ان اشرق بالخمول والانكسار وانزويت في بعض نواحي هذه الديار

موانا

متوقفا على قرض او دين وتفريط في جنب الله اسعى في تدارك لا على درس الفقه
او تاليف انفرد فيه اذ شرح المعضلات وتقرير المشكلات واستخراج العلوم
والصناعات وتثبت ما يتحقق من المباحثات اغا يحتاج الى مزيد تجريد العقل
وتميز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع عن الشوائب الحسية
وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذي هو مربوط
بعدل السلطان اذ العدل اصل كل خير ويدفع كل شر وضر به يدوم نظام العالم
على صفة الاعتدال وتقوم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال ولما
ضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة واندرس الدين ومناره و
انطمس الحق واثاره عملت بقول المعري · قالوا بعدت ولم تقرب فقلت لهم ·
بعدي عن الناس في هذا الزمان نجي · اذا خروجك لم
عن كرب · حدث من كان جليس البيت ما خرجا · كم عالم لم يلج بالقرع باب
منى · وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا · فقعدت في البيت اذ ضقت منتظرا ·
من رحمة الله بعد الشدة الفرجا · الى ان طلع من برج السعادة بدر بايتلألا
نورا ويملأ القلوب سرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف والدنيا ساكنة
الاكناف وهو الصاحب العالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى المرتفع
بيمينه اعلام التقى المجل البحر الخضم بفضله والغاديات ببره ونجاه جمال الملة
والدين غياث الاسلام والمسلمين على بن محمد الدستجردانى الجامع بين
الفضيلتين العلمية الحاوى للرياستين الدينية والدنيوية رياسة
طبيعية لا وضعية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القديم والحسب الكريم
ومن الاخلاق ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها · له همم لا منتهى
لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر له راحة لو ان معشار عشرها ·
على البركان البر اندى من البحر · فالحمد لله الذى فضله على الاكابر بتفضيل واتاه

الاخلاء
الحر العقل والحر القناة
يخرجاب
جليس
والعليه
وحقيقيه
جودها

ما كان من الفضايل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومية ظاهر الاشراق والطلوع وخصه بارومية ظاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الناس بنشر ثنائه مطلقة ورقاب العلماء باعباء عطائه مسطوقة اللهم اجعل جلاله موارد الامال ومعاهد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتوالى الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لا سيما ما توارد علي من سوابق انعامه وما تواصل الي من لواحق اياديه ولما برح البرح وحال الحال وال الامر الى ما آل من انكشاف الغم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولته ما لكة ازمة الزمان رايت كلا ما تبرع بر همته الى خدمة لسعيد مقدمه بتحفة يجود بها ذات يده وكانت حالي يقعد لي عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة او تساوي ما فيها من الدرر اليتيمة تذكرت من قول ابي الطيب المتنبي لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وقوله وذكي رائحة الرياض كلامها تبغي الثناء على الحيا فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطي جميلا واللسان فصيح ولما رايت الحكمة افضل مرغوب فيه عنده واجل محف بر لديه اثرت ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور باسمه ليبقى طول الدهر بسمه والحف به حضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق منه بان يتحف بنفايس الحقايق العلمية ولا اجدر بان يبذل له اسرار الدقايق الحكمية سيما اذا كانت تحفة لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل يبقى ببقاء الدهور ولا يفنى بكرور الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بفروع الاديان فيختلف باختلاف الزمان والمكان هذا وان كنت في هداء هو الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاذ بما لم نعزم

منطلقة:

جنابه له

البدع له

التمييز التثمينة:

التنا:

كل يها

ابنا زمانه

ابناء زمانه ووصل الى ما يقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فارق الحصيل والراى الاصيل
من يعرض لعرض الشريك على جبرائيل او زاجر البحر الطامى بجرعة لا تروى غليلا وطاول
الطود الشامخ بالكمه لا يوارى ظله فغاية من عرف قدره وسبر غوره ان لا يتعدى
طوره فان ما جاوز حده شابه ضده والمرجو من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان
ينظروا فيه بعين الرضى ليفوزوا منه بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون
عليه من سهو تحملا احتراما واذا مروا باللغو مروا كراما وان لا يتمسكوا اذا اطلعوا
فيه على دقايق منهم استفدنا وحقايق منهم افاضوا علينا بان هذه بضاعتنا ردت
الينا على ما قيل لا ينكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغرا وادابك النتفا
فيم الباغ قد يهدى لمالكه لرسم خدمته من باغه التحفا واعلموا اخوان الحقيقة
والتجريد واعوان الطريقة والتوحيد اذ من كان بعلم مشغوفا وبكده الى تعاطيه
معروفا يكره سماع ما لا ينال الحكمة ولا يعجبه سوى ما يلقنه ويعلمه الا ان يكون
الرجل محصلا حقيقيا ومميزا منصفا ثم مع ذلك للحق طالبا وعن طريق اللجاج
والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الاتصور
الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين في الحال دفع العيان
بالخبر وتفضيل السمع على البصر وهو موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام
لكن مع علمي بهذا وبان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف
فاني صادق الاستخارة لمن حسن شيمه وسلم من الحلم اديم انه اذا اعثر منه على سهو ان
يشير لي بذيل تجاوز وعفو فاني للخطايا لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة
البضاعة وقصور الباع في الصناعة سيما مع فرط تشغل عن الاشتغال والاشتغال
مسطلة للمطالعة والقيل والقال ومع هذا فهذا الشرح اعذب من نسيم
السحر واطيب من السمر في القمر واحلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من الحظ المؤكد
وغض الرقيب ولا ادعى فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سهو

العزة

التحفا دم

الوثيقة م

فترة م ر

السم العمه ط

علمنا

اللسان فانّ الفاضل من يعد سقطاته ويحصى غلطاته ويسئ بالاحسان
لاكن هو بانه وبغيره مفتون وها انا اشرع فى المقصود سايلا من الله نعم
الهداية والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلنى لسعادة الابد من الفايزين
ولعقابه من الامنين بمحمد واله الطيبين الطاهرين قال المصنف رضى الله عنه
بسم الله الرحمن الرحيم جل ذكرك اللهم هو من
الجلالة وهى كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما تذكر
به من الاسماء والصفات الواردة تبين فى كلام النبوات وعظم قدسك
اى طهارتك وهى تنزهه عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس
منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق والمجردات العقلية وان كانت كل
لكن طهارتهم لا تخلو عن شوب ولو لم يكن الا الامكان الذى هو مصدر
الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العز والقوة والامتناع اى قوى جانبه
وامتنع من الذل وبحوه للازمين للماديات لبعده عنها وقربه من الله لان قربه
وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهى التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تبريا فهو اشد
قربا منه وتجاوزا ولتعظم عزا وتمانعا وعلت سماتك ارتفعت جلالتك وعظمتك
على ساير الممكنات لان جلالها وعظمتها رشح من جلاله وعظمته وتعالى
جدك اى سمت عظمتك ومنه قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا اى علت
عظمة ربنا صل اى ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار و من
من البشر دعاء على مصطفيك اى ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى
اصطفيته اذا اخترته واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى
سيد البشر والشفيع المشفع فى المحشر عليه وعليهم السلم واجعلنا بنورك
من الفايزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اى اجعلنا من المشاهدين
لنورك ومشاهدة نوره اما بالمشاهدة ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا بل

نزهته
جاره
سماتك

كل ما فى العوالم من نور ذاته ولآلائك اى ولنعمك الباطنة وهى الحواس الباطنة
والعقل وما ادرك من الامور الموافقة بحذف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة
وما ادرك بها من الاشياء الملايمة واليه اشير فى الكتاب الالهى واسبغ عليكم
نعمه ظاهرة وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب
المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولنعمائك اى ولنعمك الظاهرة من
الشاكرين اى من المستعملين كل شئ فيما خلق لاجله على الوجه الاصلح الاوفق
المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والارواح
فى تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هى الاستعمال المذكور كالسمع لتلقى
الانذارات والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك وبعد اعلموا وفى نسخة
اما بعد فاعلموا وفى نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب والاوسط خير
اخوانى ان كثرة اقتراحكم اى طلبكم وسؤالكم الملزم الملح فى تحرير حكمة الاشراق
اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم
اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت
الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات
على الانفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق و
الكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم على البحث
والبرهان لا غير اوهنت عزمى اى اضعفته لان وهن العزم ضعفه
وفى اكثر النسخ اوهن عزمى ذلك لكنا الكثرة التذكير بالاضافة الى الاقتراح فى
الامتناع اى عن تحريرها وازالت وفى اكثر النسخ وازال ما ذكرنا ميلى الى
الاضراب عن الاسعاف اى الى الاعراض عن قضاء حاجتكم ولولا حق لزم
وهو اخذ الله سبحانه ميثاقه على العلماء الحكماء ان يرشدوا المستعدين و لا
يكتموا عنهم شيئا وكلمة سبقت وهى ما قضى فى الازل وقدر فى لا يزال

اقتراحكم له

فانّ القدر وهو لابد الى تفصيل القضاء الذى هو ازلى وامرٌ ورد من محلّ
اى فى العالم العلوى الروحانى يقضى عصيانه اى مخالفة ذلك الامر الى
الخروج عن السبيل اى الى ان اخرج عن سبيل الحق لما كان لى داعية
الاقدام على اظهاره فانّ فيه من الصعوبة ما تعلمون وذلك لكونه علما
بما وراء المحسوسات والتوهمات المالوفة الغالبة عن الطبايع الانسية ومحتاجا
الى برهان صحيح وكشف صريح وفى كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص عنها
لصعوبتها الا من ايد بروح قدسية يرى الاشياء كما هى ولصعوبة العلم الالهى
قال سقراط لا يتعلم العلم الالهى الا كل ذكى صبور لانه قلّما يجتمع الصفتان الاعلى
الندرة اذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله
الى البرودة فلما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقومان به وما زلتم
يا معشر صحبى وفقكم الله لما يحب ويرضى تلتمسون منى اى تطلبون ان صحبى ر
اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لى بالذوق فى خلواتى اى اعراضى عن
الامور البدنية واتصالى بالمجردات النورية لان حقيقة الخلوة هى ترك
المحسوسات والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا
فلو كان فى بيت خال والقوة الوهمية والخيالية عمالتان بعد فهو فى فرقة لا خلوة
ومنازلاتى اى وفى الاحوال السانحة عند اتصالى بعالم اللاهوتية او ببعض اللاهوتية ر
العقول الملكوتية وهى اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة انا ولا انت
ومنازلة انت ولا انا الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب ارباب التصوف من
اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تحصل للسالك عند التجرد فيلحظ عندها
امور شريفة من قولهم نزل به امر من الامور ولكل نفس طالبة قسط من نور الله
عز وجل قلّ او كثر لان الطالب يبتدى من الحواس ثم يرتقى الى عالم النفس ثم
الى عالم العقل ثم الى العالم الربوبية فبحسب سمو السالك يشتد نوره ويكثر وبحسب

[illegible]

نزل

ولكل

نز ولم يضعف ويقل والمعنى انهم لما سألونى ان اكتب لهم ذوقى وانا طالب
طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذى حصل لى وهو مواضع منه والا
فالقسط الذى ذكره هو قسط العظماء المنتهين لا قسط الفقراء المبتدين
ولكل مجتهد اى مرتاض مجد ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان
اشتركوا فى وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت وان كانت المرتبة
اعلاها فهو فى اكمل الاذواق وان ادناها فهو فى انقصها فليس العلم وقفا على قوم
وهو رد على قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوايل وكذا التصوف وان
الاواخر الى لا يبلغون مراتب الاوايل ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع
المزيد عن العالمين اى ويمنع عنهم ان يزيد المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن
ذلك بقوله بل واهب العقل اى العقل الفعال الذى هو بالافق المبين
اى فى افق عالم العقل وهو حده ونهايته وما هو على الغيب بضنين
اى على ما غاب عنك بل عن الاوايل من العلوم الخفية والانذارات الكونية
بمتهم وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد اى السير والسلوك الى الله
تعم لان خيرها ما بسط فيه بساطه ولهذا قال النبى عليه السلم خير القرون قرنى
لانه كان اجل المجتهدين ثم الذى يليه لان فيه بقية من صحابه وهكذا
يقل الخير ويضعف الاجتهاد بتزايد القرون والقرن ثمانون سنة وقيل
ثلثون وانما ذكر البساط لانه مما يجلس عليه ويتمكن عند القعود عليه من الامور
الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه سير الافكار اى سيرها المودى الى الحكمة
البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة ترتيبا خاصا ليتادى منها الى المجهولات
والختم باب المكاشفات اى انسد بابها المودى الى الحكمة الذوقية التى هى
معاينة المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشى للقلب باستيلاء
ذكره من غير بقاء الترتيب او حصول الامر العقلى بالالهام دفعة من غير فكر وطلب

تواضع ر

كانت م

العلمية

المتعلقة
اوبين النوم واليقظة وارتفاع الغطاء حتى يتضح جلية الحال فى الامور
بالاخرة ايضاحا يجرى مجرى العيان الذى لا شك فيه هذا هو المشهور لكن
المصنف قال فى رسالته المسماة بكلمة التصوف المكاشفة هو حصول
علم للنفس اما بفكر او حدس او سانح غيبى متعلق بامر جزئى واقع فى الماضى
او المستقبل والمشاهدة هى شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم
وقد خصه بعض الناس بما ترتسم من الصور الغيبية فى الحس المشترك ترى ظاهرا
محسوسا وان كان فى زماننا جماعة من الجهال يتطفلون عاية المتخيلة اذا
استهزأت لهم مشاهدة واخذ طريق المشاهدة اخص من المكاشفة و
الفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور لكن المص قال فى رسالة
المسمى بكلمة التصوف المكاشفة هى حصول علم للنفس اما بفكر او حدس
او سانح غيبى متعلق بامر جزئى واقع فى المستقبل والمشاهدة هى شروق
الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خصه بعض الناس بما يرتسم
من الصور الغيبية فى الحس المشترك فيرى ظاهر المحسوس وان كان فى زماننا
جماعة من الجهال يتطفلون رعاية المتخيلة اذا اشهرت منهم مشاهدة وقد رتبت
لكم قبل هذا الكتاب وفى اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة
المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات
اللوحية والعرشية على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه
ودونه اللمحة وفى بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع فى التلويحات
واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل اتمامهما شرع فيها ثم تممهما فى اثنائها
عند معاوقة الاسفار والملال ونحوهما عنها وصنفت غيرها كالمقاومات
والمطارحات ومنها ما رتبته فى ايام الصبى كالالواح والهياكل وهذا
سياق اخر لابتنائه على الذوق ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين

المتخيلة

المشاهدة

استزات ...
استهزأت ...
اريجرت

المشتمل

لابتنائه

لابتنائه على البحث الصرف وطريق اقرب من تلك الطريقة لان المنطق
المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال مبين محذوف انظ
فيه اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ولهذا قال وانظم و
اضبط واقل اتعابا في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها
وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها ولم يحصل لي اولا بالفكر
بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف لما ارتكبه من الرياضات
والمجاهدات ثم اي بعد حصوله بالذوق والكشف طلبت عليه الحجة
اي البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني
مشكك لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن ان يشكك فيه
بما يورده الخصم وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدأ الاول والعقول و النفوس
والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كلما يدرك بالذوق والكشف وجميع
ما يبتنى عليه اي على علم الانوار كاكثر علم الطبيعة وبعض الالهي وبالجملة اكثر
ما يدرك بالفكر وغيره اي وغير ما يبتنى على علم الانوار كبعض الطبيعية و
الالهية المبتنية على غير علم الانوار ساعدني عليه كل من سلك سبيل الله المبتنية
عز وجل من الحكماء المتألهين والعرفاء المتنزهين لان الاذواق اذا لم يكن
فيها افة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا وهو اي المذكور من علم
الانوار ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطن لانه موافق للمذكور في كتبه كالكتاب
المسمى بطيماوس و[illegible] وفي رسايله ايضا ومطابق الحكاية بعض معاصر
صاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة والباطنة لان الايدي جمع اليد وهو النعمة
وانما حذف الياء لانه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الاسم مع الالف و
اللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى اولوا الايدي والابصار
اي البصائر وهي شدة النور الباطن النفسي الذي هو السبب في ادراك

لحقايق وهي معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة وقدوة
الباحثين ارسطو وهو حسنة من حسنات افلاطن وممن تلمذ له نيفا وعشرين
سنة وكان لافلاطن مع البحث الصحيح والكشف الصريح والذوق التام
التجرد الذي ليس وراءه تجرد ولهذا كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة النظرية
وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اى الى زمان افلاطن
من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما
اى وكذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن هرمس الهرامسة
المصري المعروف بادريس النبي صلعم الى زمان افلاطن والعظماء الذين بينهما
كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم
اهل الحكمة الذوقية وممن بعده فشت الحكمة البحثية وما زالت في زيادة الفروع
الغير المحتاجة اليها حتى انطمست الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس والد لانه
اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجايب ثم تداولت حكمته
بين تلامذته واشرق منهم حتى انتهت الى هؤلاء العظماء ولان الاسطوانة
ما يقف ويعتمد عليه السقوف والابنية وهؤلاء الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة
وبهم ثبت قواعدها فسماهم اساطين استعارة وكلمات الاولين مرموزة
فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون
في كلامهم اما لتشحيذ الخاطر باستكداد الفكر وتشبها بالباري تعالى واصحاب
النواميس فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى فهم الجمهور
فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم عن
الرذيلة وبعضها سببا لتصور امور وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية
ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه فيجحدونه وربما يكون ذلك سببا
لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة مبتذلة ثم ان الكتاب المشروح

العملية ز د

العملية غ

والجود

الجهد

والنجور ويفضى ذلك الى فساد العالم اوليلا يتوانى طالبها الذكى عن بذل
فى اقتنائها لظهورها بل يقبل بكليته عليها لغموضها واما البليد والكسلان
ومن ليس اهلا لها فيستصعبها لدقتها فلا ينحو نحوها ولهذا لما تنزل افلاطن ارسطو
على اظهار الفلسفة اجاب بانى وان كتبت اظهرتها وكشفتها لكن قد اودعت فيها
مهاوى وامورا غوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من الحكماء وهو اشارة الى
رمزه فيها وما رد عليهم اى على الاولين وان كان توجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه
على مقاصدهم فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم
الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ
بعينه وهو ان لا رد على الرمز سورياتوس فى مناقضة ارسطاطاليس لافلاطن
وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس
مثل جاماسف وفرشا وشتر وفى بعض النسخ فرشا وشير وبوزرجمهر ومن
من قبلهم اى على الرمز يبتنى قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين
احدهما نور والاخر ظلمة لا رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام
الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان
احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس
الخايضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبى صلعم فى مدحهم لو كان
الدين بالثريا لنالته رجال من فارس وقد احمد المصنف كلهم ومذاهبهم فى
هذا الكتاب وهو بعينه ذوق فضلاء يونان وهاتان الامتان متوافقتان
فى الاصل وهم كما ذكره جاماسف تلميذ زردشت وفرشا وشير وبزرجمهر
المتاخر ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو
وزردشت من الملوك الافاضل وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظمها
زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكبر من كتبهم وحكمهم والمصنف لما ظفر باطراف

منها ورآها موافقة للامور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها وهى اى
قاعدة الشرق فى النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلون ظاهر النور
والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت
موثرين فى الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله
عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والحاد مانى اى وليست ايضا قاعدة الحاد مانى
البابلى الذى ظهر الى الذين مجوسى الطين واليه ينسب الثنوية القايلون
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة
ولا الحاد بعديه لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديه الى الثنينية الباطلة وما
يفضى الى الشرك بالله تعالى وتنزه اى وليست ايضا قاعدة ما يفضى الى الشرك
بالله نعم كقواعد مذاهب بعض المشركين من المسلمين وغيرهم ويجوز ان
تجعل الحاد مانى خبر ليس فنصب وهكذا وجدته مقيدا فى نسخة مكتوبة من
نسخة مقروءة على المصنف ره مضبوطة وعلى هذا فيكون ما يفضى الى الشرك
بالله منصوب المحل وساشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولى وفى
تلك النسخة كذا ليكون على ذكرك ولا احتاج الى التطويل فى التعريف ولا تظنن
ان الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن
شخص قايم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود
هذا العالم فهى تقتضى صلاحه وهو بالحكماء المتالهين الشارعين للشرايع
او المؤسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو الارض عن واحد او جماعة منهم
يقومون بحجج الله ويؤدونها الى اهلها لشدة الاحتياج بهم بدوام نظام العالم
ويتصل فيض البارى ولو خلا زمان منهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج
والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص به يكمل نظام
عموم الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين

والابقى

والى تفقير الاشخاص واشيا اخر من المنافع التي لا ضرورة اليها في البقاء بل
هي نافعة فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان تكون
العناية الالهية تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي ما هو اكثر منها منفعة هذا
مع ان العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله في الارض لانه
يخلفه في العلم والرياسة واصلاح العالم اذ لا بد للباري تعالى في كل عالم من ذات
يكون اقرب اليه من الباقي يصل الفيض اليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك
وصلاحهم على الملك خلفائه فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقايلون بحجج الله
وبيّناته ومصلحو امر بريته خلفاء الله في ارضه على خلقه وهكذا يكون ما
دامت السموات والارض اي وهكذا يكون لله في الارض خليفة ما دامت
السموات والارض كما يستطيع من دوام الانواع العنصرية بدوام السموات
والارض ويلزم من دوام الانواع مع العناية الالهية دوام الحاجة فدوام الخليفة
ايضا وهو المطلوب والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتاخريهم انما هو في
الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض لما علمت ان الاوايل كانوا
يرمزون في كلامهم ويعرضون في حكمهم لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان يلقى
الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية وحجب رمزية لما فيه
من الفوايد المذكورة والكل اي من متقدمي الحكماء ومتاخريهم قايلون
بالعوالم الثلثة اي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطون يسمي الاول
تعالى عالم الربوبية فان اراد المصنف ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا
يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد اي كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد
وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه لا نزاع بينهم في اصول المسايل اي في المسايل
المهمة التي هي الامهات كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة
وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته عين ذاته وانه يفعل بالذات وامثال ذلك

من اصول المسايل الحكمية وامهاتها واما الفروع فقد يقع للحذف فيها الاختلاف
ماخذها والمعلم الاول يعنى ارسطاطاليس وان كان كبير القدر عظيم الشان
بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الانزرا باساتيذه
كما نرى كثير الميل الى على بن سينا حيث قال فى آخر منطق الشفا فى تفخيم ارسطو وتعظيم
شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما روينا عمن تقدمنا فى الاقيسة الا ضوابط
غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج عن العقيم
الى غير ذلك من الاحكام فهو امر قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا فيه اعيننا حتى
استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتى بعدنا فيه زيادة واصلاح
فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين هل اتى بعده احد زاد عليه
او اظهر فيه قصورا واخذ عليه ما خذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان
ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال فى تحقير افلاطون
واما افلاطون الالهى فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه
فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم اى ومن جملة اساتيذه
جماعة من اهل السفارة اى اهل الكتب السماوية واصلاح الناس من سفرت
بين القوم اسفر سفارة اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والشارعين
اى النواميس مثل اغاثاذيمون اى شيث بن آدم عليه السلم وهرمس اى ادريس
عليه السلم واسقلينوس اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو ابو الحكماء و
الاطباء وغيرهم اى ومن جملة اساتيذه جماعة من غير اهل السفارة او ومثل
غيرهم ليكون عطفا على اسقلينوس لا على السفارة ويكون الغير من اهلها حينئذ
بحذف المقدر الاول وانما سمى الثلثة لانهم من عظماء الانبياء الجامعين بين
الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قدرهم واعلى تدوين الحكمة واظهار الفلسفة
اما اساتيذه لانه اخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس

وهم

وهو عن

ذيمون

وهو عن انبادقلس وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهي الى الامامين اغاثا

ذيمون وهرمس واستاد الاستاد استاد واما لانه تلميذ كبيهم وكلهم وكانوا معلمين

للحقيقة ولو انصف ابو علي لعلم ان الاصول التي بسطها وهذبها ارسطو

ماخوذة عن افلاطن وانه ما كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما عاقه

ذلك شغل القلب بالامور الكشفية الجليلة والذوقية الجلية التي هي الحكمة

بالحقيقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الاصول

وتفصيل المجمل الغير المهم والمراتب اي مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهم اي الحكماء

على طبقات وهي هذه هي عشر على ما ذكره وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان

يكون متوغلا في التأله والبحث اي في الحكمة الذوقية والبحثية او في احدهما

فقط او لا يكون متوغلا في شيء منهما والاول قسم واحد والثاني ستة اقسام لان

المتوغل في احدهما اما ان يكون متوسطا في الاخر او ضعيفا فيها او خاليا

عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هي الحاصلة من ضرب الثلثة التي هي التوسط

والضعف والخلو في مثلها لكن يسقط منه قسم واحد وهو الخالي عنهما لانه

لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما ويرجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل

الى ثلثة لان كل منها اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او في احدهما فقط

والاقسام عشرة لا غير وهذا الحصر مما نبهنا عليه المصنف ادام الله فضله وكثر

في الملوك الافاضل مثله احدها حكيم الهي متوغل في التاله عديم البحث وهذا

كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن

عبد الله التستري والحسين بن منصور ونظائرهم من ارباب الذوق دون

البحث الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التاله وهو عكس الاول اذ المراد

من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو

ومن المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي متوغل

الجميلة ء ل

لتهار

مين

في التاله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا يعرف احد من المتقد
موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التاله لم يكونوا متوغلين في
البحث الآن زاد توغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير قسط
الفروع وتفصيل الجمل وتميز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب
لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب هذا الكتاب
ورابعها وخامسها حكيم الهي متوغل في التاله متوسط في البحث او ضعيفه
وسادسها وسابعها حكيم متوغل في البحث متوسط في التاله او ضعيفه
فالسادس عكس الرابع والسابع عكس الخامس وثامنها طالب للتاله
والبحث وتاسعها طالب للتاله فحسب وعاشرها طالب للبحث فحسب فان
اتفق في الوقت متوغل في التاله والبحث فله الرياسة اى رياسة العالم العنصري
لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق الى الله تع
وان لم يتفق لندرته وعزته فالمتوغل في التاله المتوسط في البحث لان شرف
التاله اعظم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يأمن عن الشك بعد
الحاصل من التاله وان لم يتفق فالحاكم المتوغل في التاله عديم البحث وهو خليفة الله
الذي لا يمكن خلو الارض من امثاله لان الارض قد تخلو من الاولين لندرتهما
ولا يخلو الارض عن متوغل في التاله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل
في البحث الذي لم يتوغل في التاله فان المتوغل في التاله لا يخلو العالم عنه وهو
احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي لان خليفة الملك
ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي يأخذ منه ما يحتاج اليه
للخلافة فالمتاله له قوة الاخذ عن الباري والعقول دون فكر وتطويل
باتصال روحي والباحث لا يأخذ شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار
والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط ولست اعني بهذه الرياسة

لا يسلم م د

المتوغل

التغلب اى ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون
وقد لا يكون بل المراد ان استحقاق الامامة والقدرة له لاتصافه بالكمالات
بل قد يكون الامام المتاله مستوليا ظاهرا كسائر الانبيا ذوى الشوكة
والملك وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر
وبعض الصحابة رضى الله عنهم وقد يكون خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب
فله الرياسة وان كان فى غاية الخمول كسائر متالهى الحكما والصوفية من المشهورين
او الخاملين والمتاله الخفى يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان يكون منهم جماعة
الا ان امامهم كما لا يكون واحدا كما جاء فى الاخبار النبوية واذا كانت السياسة
بيده اى بيد المتاله مجاثا كان ام لا كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم
والحكمة والعدل وساير الاخلاق المرضية وحمل الناس على المحجة البيضا بقوة
نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبيا عليهم السلم ومتالهى الحكما واذا اخلى الزمان
عن تدبير الهى اى عن تدبير الهى يسلك على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات
غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة و
الجهالات كزماننا هذا لضعف الشرايع وتواتر الوقايع وانطماس السبل
الترتيبة والمناهج الحكمية واندراس الرتب والمدارج العقلية واجود الطلبة طالب التاله
والبحث لتوجهه الى الجمع بين الكمالين ثم طالب التاله ثم طالب البحث لان طالب
التاله طالب للخلافة التى هى المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة
له ولان طلب حصول اليقين بالتاله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامته
البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالب التاله والبحث لاشتماله
على الحكمتين اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه
من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعى والالهى وليس للباحث الذى لم
يتاله او لم يطلب التاله فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية

بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على اصول اخرى فلا جرم لا يكون فيه منصب لاختلاف
الماخذ ولا ابحاث في هذا الكتاب ورموزه الامع المجتهد المتاله الطالب للتاله
اى الامع المجتهد في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى التاله او طالبا له
وافل درجات قارى هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهى وهو نور
فايض من المجردات العقلية على النفس الناطقة بحسب الرياضات والمجاهدات
والاشتغال بالامور العلوية الروحانية به يعلم المجردات واحوالها وهو اكثر
الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع
على دقايق اسراره ولا فهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها
لكون هذه البوارق هى الاصل في معرفة النفس والمجردات بل لا يتصور من تلك
الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاتها
الاصلية فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال
ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما يأثره من النور بالذوق ووصل اليه
بالنفس فلا يضل اضلالا عظيما بل يهتدى تحقيقا مستقيما وصار وروده ملكة له
بحيث يلحظ النفس متى شاءت وتتمكن من استبثاته ليمكن ان يبتنى عليه ما
يحتاج اليه من الاحكام هذه اقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة
الطامسة وهى آخر المراتب كما سنبين في قسم الانوار ان شاء الله تعالى وغيره
اى غير من صار ورود البارق ملكة له لا ينتفع به اى بهذا الكتاب اصلا
سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب تاه البوارق الغير الثابتة
فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها جيدة للبحث وحده محكمة
لابتنائها على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية يثبت بامور نظرية وليس لنا
معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين الماخذ
لان اصل القواعد الاشراقية وماخذها هو الكشف والعيان واصل قواعد المشائين

البحث

البحث والبرهان بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي لوامع
عقلية يكون مبنى لك الاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية فان من هذه
القواعد اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ما يبتني على هذه الانوار اي
بعضها ما يدل عليه لفظة من للتبعيض في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع
القواعد يبتني عليها بل بعضها والبعض الاخر على غيرها على ما ستقف عليه عند
الوقوف على ما في الكتاب حتى ان وقع لهم في الاصول اي الاصول التي يبتني عليها
القواعد الاشراقية وهي السوانح النورية شك ينزل عنهم بالسلم المخلعة اي النفس
المخلعة عن البدن المشاهدة للمبادي العقلية والسوانح النورية وكما انا شاهدنا
المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب
ووقوفها واستقامتها وبطؤ حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام
الطبيعية ومقاديرها واماكنها وحركاتها وسكناتها وساير التغيرات الطبيعية
ثم بنينا عليها اي على تلك الاحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة علوما
صحيحة كالهيئة وغيرها اي من المسائل الطبيعية المبتنية على احوال الاجسام
الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب كذلك نشاهد من الروحانيات اشياء
كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعاتها وبعض هيآتها النورية ثم نبني عليها اي
على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية
ومن ليس هذا اي مشاهدة الانوار وبناء المسائل الالهية عليها سبيله بل
تعويله في تحصيل العلوم على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة
في شيء اذ لا اعتماد على علمه وحكمته ويتلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين
على البحث الصرف من متقدمي المشائين ومتأخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا
وتحيروا من كثرة الاسئلة الواردة عليهم وتخبطوا في القال والقيل وتسلك
اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شيء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا

ولا قدم
لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم ولا يكل مهم اذ لا يخلوا عن الريب والشك ولا
عن الطعن والقدح ولالة الواقية للفكر وفي اكثر النسخ والالة المشهورة الطعن م د
الواقية للفكر يعني المنطق لانه يصون الفكر عن الخطا في انتقالاته من المعلوم
الى المجهول جعلناها لمختصرة مضبوطة بضوابط: قليلة العدد لتصور الذهن
عن البدد والخاطر عن البلد كثيرة الفوايد لكونها لباب ما يحتاج اليه من
هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنقيحات شريفة بينها انه رد الاشكال والضروب تنقيحات د
المنتجة منها كلها الى الضرب الاول من الشكل الاول المركب من موجبتين
كليتين ضروريتين وذلك لرده القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية
وذلك بان جعل القضايا الجزئية كلية بالافتراض والسالبة موجبة
بالعدول واما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت
مركبة لا بسيطة وكلام لا طايل تحته على ما ستنقح عند الكلام عليه وجعل ستنقح د م
غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول وهي اي هذه الضوابط القليلة
سهل
كافية للذكي اذ لجودة حدسه وصفاء ذهنه يكفيه ادنى اشارة وادنى
ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير ولطالب الاشراق
اي كافية له ايضا اذا تفطن لما هو سبيله من شروق الانوار ولمعان
البوارق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب ومهمات المسايل لان النور
الشامخ هو آلة المعرفة والحكمة وما لم يتهيا الجزم به لتوقفه على الفكر الصرف يتهيأ م ا
فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد منه
في هذا الفن وان كان على سبيل الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي
هو الالة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات والمطارحات والشفا والنجاة
ونحوها ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين القسم الاول في ضوابط
الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد جعلته

ثلثة اقسام

ثلثة اقسام الاول في المعارف والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث
في كيفية حل المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها
في قسم الانوار واليه اشار بقوله وفيه ثلث مقالات والقسم الثاني في
الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادي الوجود وترتيبها الى غير
ذلك كما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى واعلم ان الواجب على من
شرع في شرح كتاب ككتاب المنطق قبل ان يشرع فيه مثلا القياس عليه
غيره ان يتعرض في صدره لاشيا يسميها القدماء الرؤس الثمانية احدها
الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها
المنفعة وهي ما يتشوقها الكل طبعا ليحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة
وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المولف
وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين
ومن شرطهم ان يحترز عن الزيادة على ما يجب والنقصان مما يجب وعن استعمال
الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما
يجب تقديمه وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها
انه من اية مرتبة هو ليعلم على اي علم يجب تقديمه في البحث وعن اي علم يجب
تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب منه في كل باب ما
يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف
ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من
المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال
والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية
والعملية لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من
الكمال لان كمال الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني المنير

وتاخيره

الحقيقي وهو الشجاعة والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا الجاني الذي هو المطعم
الهني والمنكح الشهي والمسمع البهي والملبس السني ونفاد الامر ورواج الفعل
ونحوها والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل
وهو ما سواه من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو
على مدحة من ساير العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير منسقة وهي ما لا مدرجة نذ
يومن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على النظر
الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب الذي يصدر
من غير المنطق كرمية من غير رام وكدا واتجوزه وقد يبدو للمنطقي خطا في
النوافل دون المهمات لكنه يمكنه الاستدراك بعرضه على القوانين
المنطقية كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه استدراكه بعقده
مرتين او اكثر فالمنطق هو الالة العاصمة للذهن عن الخطاء والزلل الموصلة
الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله وهو علم يعلم فيه كيف
يكتسب عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بانه عين خرارة من شرب من مائها يكتب رم
ويطهر بها سرت في جوارحه منتقبة تمتبك رطوبة له بها المهامة ولم يتكأده
ميل فان ولم يرنبه الزبانية قد هدهته الى الهاوية ويخف على الماء
حمله ولا يغرق في البحر المحيط وهو في جوار عين الحيوان الراكدة من اغتمر فيها
لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما اعلم وما لي حاجة الى المنطق وان كان
يعلم جميع العلوم العامية من اللغة والنحو والشعر والترسل والفقه والكلام
والطب والحساب فهو كحارس يقول انا قانع بما انا فيه وما لي حاجة الى السلطنة
والسرير والتاج وتسمية المنطق هي المنطق وهو مشتق من النطق الداخلي و
هو القوة التي ترتسم فيها المعاني والمنطق يهديها ومؤلف المنطق مقدم الى
هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له ويقال له ميراث

دو الوبين

ذى القرنين وقد بذل المصنف خمسمائة الف الف دينار واورد غليه كل سنة
مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على شريطة المصنفين واحترز فيه
عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانيات
الشرطية التى لا ينتفع بها فى الدنيا ولا فى الاخرة وامثالها فانه زادها المتاخرون تماد
وعن النقصان مما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتاخرون
بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والمناظرة والشعر وايراد البعض ابتر
كالبرهان والمغالطة واما انه من اى علم هو فهو جزء من العلم المطلق والة
يتوصل بها الى ساير العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الة
اخرى لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة مستقلة اى منتظمة
يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج الى منطق آخر قبله كالحساب والهندسة
ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر الا انه قد يستغنى
عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق فى طلب الكمال
الا ان يكون الانسان مؤيدا بتائيد سماوى فيكون نسبته الى المروين كنسبة المروين
البدوى الى المتعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع فيهم ان
يصيروا ملوكا لا ليتعلموا امثال الاقترانيات الشرطية ولوازم المتصلات و
المنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف
من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة
لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينصب للمعاندة واما انه من اى مرتبة فى ذد
من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل الاجمال
فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه وما
عليه الواجب مما ينبغى ان يكتسبه بعملها لتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود

وتستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة
الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها وليس الينا ان
نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التى الينا ان نعلمها ونعملها سميت
حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر فى اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق
باعمالنا اما ان يحتاج فى وجوده وحدوده اى فى الخارج والذهن الى المادة
والعلم به طبيعى وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج فى وجوده ولا يحتاج فى
حدوده الى المادة والعلم به رياضى وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا فى
وجوده ولا فى حدوده الى المادة والعلم به الهى وهو العلم الاعلى ومبادى هذه
الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على
تحصيلها بالكمال القوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلان ما يتعلق
باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذى يختص بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا
فان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلى فهو علم تدبير المنزل وعلم السياسة ان
كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدنى ومبدا هذه الثلثة من جهة الشريعة
الالهية وبها يتبين كمالات حدودها ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية
من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات
ففايدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضايل وكيفية اقتنائها ليزكو بها النفس
وان يعلم الرذايل وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان يعلم
المشاركة التى ينبغى ان يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة المنزلية التى
تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية ان
تعلم كيفية المشاركة التى تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان و بقاء
نوع الانسان وبازاء الالهى سياسة الملك وبازاء الرياضى تدبير المنزل و
بازاء الطبيعى تهذيب الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزئى فلا بد

وان

وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق من فروع العلم الالهى
ومنهم من ادخله فى اصل القسمة هكذا العلم اما ان يطلب ليكون آلة لما
عداه اولا والاول هو المنطق والثانى اما نظرى او عملى واعلم ان المدنية قد
قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة
والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة
وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد و
منهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان
المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية فى الوجود العينى اولا و
الاول ان لم يتجرد عنها فى الذهن فهو الطبيعى والا فهو الرياضى والثانى ان لم
يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهى والا فهو العلم الكلى
والفلسفة الاولى كالعلم بالجوهرية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها
مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو
افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات
بها ولا منافاة بين التقسيمين كما لا يخفى واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق
ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من
الهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط فى كتاب الفصول البدن الذى
ليس بنقى كلما غذوته انما يزيده شرا وبالا الا ترى ان من لم يتهذب اخلاقهم
ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا فى المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا فى
سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا
الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدايع التى وردت بها الشرايع دين
لذاتهم والهوتحت اقدامهم متمحلين لطريقة محيرة ومتطلبين لمذاهبهم حجة
وهى ان الحكمة ترك الصور وانكار الظواهر اذ فيها يحقق معانى الاشياء

هم نـ

دون صورها وممارستها يطلع على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر هم
بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء مبنية على حقايقها
وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله غرشانه وبرهانه
برهانه سينصف منهم يوم تبلى السراير وتبدى الضماير فالهم ابعد الطوايف عن
الحكما عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثانى فليسا من طباعهم الى
البرهان والقسمة وهى ابواب المنطق تسعة ايساغوجى وهو بحث الالفاظ
وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريرمنياس وهو القضايا و
القياس والبرهان والحد وما يجرى مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهى
المغالطة والشعر والانحاء التعاليمية كلها موجودة فى المنطق فالقسم هو
التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف
الى الاشخاص والذاتى الى الجنس والنوع والفصل والعرضى الى الخاصة والعرض
العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد فعل الحد وهو ما يدل على
الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان
طريق موثوق به نتوصل الى الوقوف على الحق والعمل بذلك فهذه اقسام المنطق
وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ فى هذا الكتاب
مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت
التعريفات الحدية والرسمية على ما ذهب اليه المشاؤن باطلة عنده
لم يورد الالفاظ الخمسة على الترتيب ولا المقولات اذ الفايدة منها فى المنطق
ليست الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم
لان الغرض من المثال ان يحصل به المعنى فى الذهن سواء كان مطابقا للممثل
او لا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط فان تجريد
الصور عن المواد اصون للذهن عن الخطا اذ ربما التفت الذهن الى ما

نصيف ر

لمقسم ر

واحفظ نـ

اصوب نـ

حقيقة

يقتضيه بعض تلك المواد لخصوصها لا للصور المقترنة به ولهذا اختار المحققون
التمثيل بالحروف ليجمعوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين
تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الجادة ولا الجدل
والخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة اليقين مع ان
غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة الباقية
وهي القضايا والقياس والبرهان والمغالطة ما هو اهم مطالبة واقرب الى
تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي
شيئا لا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته لما قال في المطارحات من ان
ابتنائه مباحثه على الامور الموهومة وان العلم العملي في شرح ما فيه بيان مقامات
العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم فهو اما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال
وسيتلى عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات
الثانية من حيث انها توصل الى مجهول وهي عوارض تعرض للمعقولات
الاولى التي هي صور الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والطرفين والوسط الى غير ذلك كان تعلق نظر المنطقي بالذات المعاني
لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة الى نفسه فلان العقل في هذا
العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد من ان
يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطباع ولولا ذلك لما احتيج الى
اللغة ومنه يعلم انه لا فخر في مجرد اللغة على ما يفتخر بها الجهلة ولان التصور
الجهلة م ر
مقدم على التصديق شرع في مباحث التعريف وقال المقالة الاولى في المعارف
اي معلومات الانسان والتعريف اي تعريف الاشياء بالحد والرسم ونحوهما
وفيه ضوابط سبعة لان المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير
مختص بلغة الا فيما يقل افتتح الكلام في مباحث المنطق واقسام دلالة اللفظ

على المعنى وقال الضابط الاول فى دلالة اللفظ على المعنى وهى كونه بحيث
يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهى اما ذاتية كدلالة اح اح على اذى
الصدر والغناكلى وجود المعنى وكونه لبس اخرس او فصيحا وما شابه ذلك
من الدلالات الطبيعية والعقلية التى لا تختلف باختلاف الاعصار والامم
ولا يتعلق بارادة اللافظ فان الغنا يدل فى جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا
من غير ارادة المعنى واما غير ذاتية وهى الوضعية التى تختلف باختلافهما
ويتعلق بارادته اذ ليس له دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما
للشئ بذاته لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان فى الالفاظ ما هو مشترك و
ليس كذلك فالدلالة الوضعية يتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع
حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه لقيل انه دال عليه وان فهم غيره
فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او
بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه والاولان بمعزل عن نظرنا والمقصود
هى الوضعية وهى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط
الوضع معنى هو مراد اللافظ ولكن المقصود من الضابط الدلالة الوضعية
قيد الدلالة بالوضع وقال وهو ان اللفظ دلالته على الذى وضع بازائه
كدلالة الانسان على الحيوان الناطق هى دلالة القصد لان الواضع ما
قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء المعنى اى المعنى الذى وضع اللفظ
بازائه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق دلالة الخطبة لاحاطة الكل
بالجزء وعلى لازم المعنى اى الذى وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف
على الجدار دلالة التطفل لان لازم الشئ خارج عنه تابع له كما ان الطفيلى
خارج عن الجماعة تابع لهم لتعرف ان الدلالات الثلث وضعية وان كانت الاولى
وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة

لذاته د

المعنى م

الحيطة ر

المطابقة

المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل بالنعل وهى
تساويهما والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام
وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى فى الثلث لانها
اما ان يكون بتوسط وضعه له او لا والثانى اما ان يكون بتوسط وضعه
لما دخل فيه او لا والثانى لابد وان يكون بتوسط وضعه لملزومه الذهنى
والا استحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع لكذا
وكذا لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه
بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثيرية والعنصرية معا ولكل منفردا فان
دلالته بالمطابقة على الاثيرية مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه
المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس فى حد المطابقة وكذا فى
الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للقرص و
الشعاع وانما قدم الخبر على المبتدا اعنى حدود الدلالات عليها ليفيد الحصر كما فى
صديقى زيد الدال على الحصر دون زيد صديقى ويصير تقدير الكلام ان دلالة
القصد انما يكون بان يدل اللفظ على المعنى الذى وضع بازائه كما قال الشيخ
فى الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون
ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه الى اخره وفايدة قوله بان يكون
اللفظ كذا فى الدلالات الثلث ان لا يتداخل التعريفات الثلثة اذا كان
اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد
به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة لانه وان كان جزءا من
المعنى الذى يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الثانى
عليه وظن ان تعريف الشيخ للدلالات لا يعطى الاحتراز عن ذلك لذهوله
عن هذه الفايدة وكذا ظن فى تعريفات المصنف للغفلة عن الدقيقة المذكورة

الباقى نذ

مقام
على انهما لو اخل بهذا الاحتراز لما ذكر اكتفاء بالقرينة المعنوية القائمة
اللفظ كما في تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على
شرح الشيخ بن في الشفا فلهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات فلا يخلو
دلالة القصد عن متابعة دلالة التطفل اى لا يخلو دلالة المطابقة عن
دلالة الالتزام بل يستلزمها اذ ليس في الوجود ما لا لازم له بناء على ان لكل
موجود لازم واقله انه ليس غيره او انه شئ وهو ليس بشئ لانا قد نتصور
الوجود مع الذهول عن كونه شيئا وليس غيره فالمطابقة لا يستلزم الالتزام
وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل مهية مركبة لازم ذهني
يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها ذهنا للذهول عنه عند
تصورها واما هما فيستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث
هو تابع بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم جزء المسمى
والالتزام فهم لازمه ولكنها اى ولكن دلالة القصد اى المطابقة قد يخلو
عن دلالة الحيطة اى التضمن اذ من الاشياء ما لا جزء له والمرادات
المطابقة لا تستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل
كالبسايط العقلية وهو صحيح والعام كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص
كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما
زعم بعض العلماء والا لدل عليه باحدى الدلالات الثلث وليست مطابقة
اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم
الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني ولهذا فمن قال رايت
حيوانا فله ان يقول ما رايت انسانا اى فيصح منه ويمكنه ان يقوله
هذا ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول
ما رايت جسما او متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فما

فلذا

بماء
التالى

ظنك مما يدل مطابقة كالحيوان على الانسان عند النزاع المضابط
فى ان العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق فى فواتح كتب
المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف على
حصول مثال المدرك فى المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات
المنطقية لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له والعلم الاشراقى الذى
يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى تعم وعلم المجردات المفارقة وعلمنا
بانفسنا والا لم ينحصر العلم فى التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة
الشئ فى العقل والتصديق يستدعى تصورا هكذا وعلم البارى تعم وعلم الذهن ؤ ل
المجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول صورة
كما يتبين فى موضعه فلا يكون تصورا ولا تصديقا واما العلم المتجدد
بالاشياء الغائبة عنا اى بما هو غير ذاتنا لانها لا تغيب عنا فلا بد
وان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله هو ان الشئ
الغايب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع اى بغاية
كتاب المنطق هو بحصول مثال حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما ادراكات ظ ل
يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك
بل ادراك بعضه به وادراك البعض الاخر بحصول اضافة اشراقية وهو
العلم الاشراقى الحضورى اذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو
مثال المدرك بل الاضافة الاشراقية لا غير على ما سيتضح ان شاء الله تعم
ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج الشعاع ولا بالصور والانطباع بل
بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فيدركه مشاهدة لا بمثال وهو علم
حضورى لا صورى وان كان الشئ الغايب عنك ولهذا ايضا قال ما يليق بالشئ ؤ ل
بهذا الموضع يعنى الذى هو اول الشروع فى الحكمة الحقة قبل تحقيقها وفسر عليه

سائر العلوم الاشراقية الحضورية وتصوره كما ينبغى واحتفظ به فانه دقيق لم
نفيس واما ادراكه بحسب هذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلتو
فان الشئ الغايب ذاته اى فان الشئ المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه
اثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده وهو محال وللقايل ان يقول
لا نسلم انه اذا لم يحصل منه اثر فيك استوى الحالتان لجواز ان يختلفا
لحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب عن الاول
بان الكلام فى العلم المتجدد الذى لا يكون اشراقيا لقطع النظر عن العلم
الاشراقى فى هذا الموضع كما قلنا وعن الثانى بانه اذا زال امر فالزايل عند
العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذاك والا لكان العلم باحدهما هو العلم
بالاخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما فى قوتنا هيهنا نذ
ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة ويكون
تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا وسنبين بطلانه
ان شاء الله تعالى ولان كون العلم تحصيل لا ازالة هو من الامور التى
نجدها من انفسنا ولا يحتاج فيها الى بيان جنح عن الاستدلال على انه ليس صح ل
ازالة وبنيه على انه تحصيل ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير
الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق فلزم ان يكون لكل معلوم اثر فى
العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة
الشئ فى العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك ولم يطابق
اى لما فى الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من
المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذى فيك مثاله ومما يستدل به على
ان الادراك المتجدد الغير الحضورى معتبر فيه وجود صورة المدرك فى
المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها فى الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة

ومنها ٦
١

ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود واذ ليس
في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر الافاضل
انه من الجائز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة
عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن اجيب عنه بانه غير وارد اذ لو كفى
حصولها في تلك الاجرام الغائبة في ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دائما فيما
كنا ندركها في وقت لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تاثر النفس بكل مدرك
منها باثر هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون
حصولها في تلك الاجرام غير كاف في ادراكنا لها ان يكون حصولها بحصول صورها
فينا لجواز ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد و
فسر العلم بها لكن يجب ان نعلم ان منع ما يعلم بالضرورة انما نتصوره من الامور
الممتنعة في الخارج منع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع
الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به المورد والا فافلاطن كيف يقول ان
شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج
ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد والجمهور من المثل وسياتي ما هو
الحق فيها ان شاء الله تعالى وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في
العقل سواء اقترن به حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله
في العقل من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما الحق الادراك
لحوقا يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول
صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم
كما قال جماعة من المتاخرين ان الامر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم
فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافي كون التصور
شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين لامتناع

تقوم الشيء واشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل
وبين الشرط والمشروط اللهم الا ان تمنع ويقال لا امتناع في تحقق العناد
لمانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع ان
الواحد جزء للكثير على معنى ان الصادق على الشيء اما الواحد او الكثير وكذا
في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا على علم واحد او يقال التصور مشترك
بين الادراك المقيد بقيد عدم الحكم وبين مسمى الادراك والاول هو قسيم
التصديق والثاني شرطه او شطره والتصديق هو الحكم على الشيء المتصور
بوجوده او عدمه او وجود حالة او عدمها عنه واتفاقهم على ان الاوليات
ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفاء في تصور حدودها يدل على ان
التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن تصورات الثلثة والا لما كان بديهيا
الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الاوليات
وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل التصديق امر انفعالي
لانه قسم من العلم التجردي وهو انفعال ما للمدرك والحكم وهو ايقاع النسبة
الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما
على الاخر لكن يصدق قلنا انما يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما
كان عبارة عن حصول ما يدرك عند المدرك فالحصول الذي يحصل منه عنده
ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق والحاصل فيه منه دل
عنده هو المصدق وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا يحصل منه عنده
هذا وان حصل غيره حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما فهو التصور والحاصل منه دل
هو المتصور والتصديق لا يخلو عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول
جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا لان ما مع الشيء
غيره وكذا قول افضلهم في شرح الاشارات وهو ان المتصور هو الحاصل في الذهن

مجرداً عن الحكم والمصدق به هو الحاضر فيه معاً فالدليل عليه ايضاً لان المغايرة للشيء غير ذلك الشيء لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الآخر مجازاً كما في جرى الميزاب هكذا يجب ان يتصور حقيقة التصور والتصديق ليندفع الاشكالات التي تورد عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم خارجاً عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر يتوقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزؤه وكان كل تصديق ثلث تصديقات لحصول ثلث ادراكات مقترنة وجاز تقسيم التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما اندفع الاول بما عرفت من ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم ولا جزؤه والثاني بان التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور يحصل منه ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني ايقاع النسبة سلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير مجيب لانه ان كان المراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعالي وان اراد به الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعالي لكان متجهاً لانا نقول التصديق كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالاً لكونه قسماً من العلم فلا يكون كلها حكماً لانه فعلي الى آخر ما ذكرناه والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلي اصطلح عليه بالمعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ

الكلي وهو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعناه ثم ان الكلي على ستة اقسام
لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل من
ياقوت او موجودا واحدا امتنع مثله كالاله لان نفس تصوره معناه لا يمنع
من وقوع الشركة والا لما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن
كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب
او غيرها كالنفس الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب
كذلك بناء على ان النفوس المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح تقديرات
ثلثة اولها ان النفس لا يعدم بموت البدن وثانيها ان لا ينتقل النفس
بعد مفارقتها الى تدبير بدن اخر انساني وثالثها ان لا يكون النوع الانساني
ابتداء زماني بل يكون قبل كل شخص شخص اخر لا الى بداية فلو لم يصدق
واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق لا تناهيها والامثلة وان لم يجب فيها
ولا يضر عدم مطابقتها لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم
من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه اصلا وهو المعنى الجزئي هو
المعنى المشاخص واللفظ الدال عليه باعتباره وهو اللفظ الجزئي ويسمى اللفظ
المشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما يلحق
المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان مثلا
يشمله غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان وغيره فهو اي ذلك المعنى
المشمول وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل وهو العام سميناه المعنى
المنحط لان المعنى المشمول كالانسان منحط عن المعنى الشامل كالحيوان
لخصوصيته وعدم شموله لما يشمله الشامل فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل
جملة افراد الخاص كان عمومه مطلقا كالحيوان والانسان والا فمن وجه
كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك عن قسمين المتساويان وهما اللذان

الاعلى
البشرية ل
نق
يجاهد

تسمى

يشتمل كل منهما جميع افراد الاخر كالانسان والناطق والمتباينان وهما
اللذان لا يشتمل شئ منهما شئ من افراد الاخر كالانسان والفرس وفي
الحصر في الاربعة ان كل شيئين اما ان يصدق احدهما على كل ما يصدق
عليه الاخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان
او لا مع العكس والذي صدق وهو الاعم مطلقا والاخر اخص مطلقا وان لم
يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه
والا فهما متباينان الفصل الثالث في الماهيات واجزائها وعوارضها
المفارقة واللازمة التامة والناقصة هو ان كل حقيقة اي ماهية
سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فاما بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل
كالباري تعالى والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها جزء اي في العقل
وهي الماهية المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يوجب حياته وهو النفس
الحيوانية والاول وهو الجسم جزء عام اي اذا اخذ هو والحيوان في الذهن
كان هو اي الجسم اعم من الحيوان والحيوان مخصوص بالنسبة اليه اي اخص والثاني
وهو النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذي لا يكون الا له اي للحيوان لاختصاصه به
ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة في كل ماهية مركبة والا
لزم تركيبها من اجزاء غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها على ان كل
كثرة لا بد فيها من الواحد والمعنى الخاص بالشئ يجوز ان يساويه كاستعداد
النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية وانما الحصر فيهما
لامتناع ان يكون مباينا والا لما صدق عليه واعم والا لما اختص به والحقيقة
اي الماهية قد يكون لها عوارض اي صفات خارجة عنها مفارقة اي غير لازمة
وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي اما سريعة الزوال
كالضحك بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال كالشباب له وقد يكون لها

عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه
حينئذ وكون المعنى من الملزوم ذلك واللازم قد يكون للوجود كسواد الزنجي
وقد يكون للماهية وهو اما بين وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره
كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما
يلحقه بتوسط غيره كمساوات الزوايا القائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير
وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسببه محمول اخر اعني المقترن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب ويسمى اللوازم
الغير المتكافية اذ المتكافية ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك
والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له والا لزم
الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي لها صورة في
الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء التسلسل المجتمعة الاحاد المرتبة
في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية ككون الاثنين نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير نهاية ولانه لو لم ينته الى لازم لا وسط له
لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واتى لازم فرض واللازم البين
اما تام وهو الذي يمتنع رفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع رفعه
في العين دون الذهن كعمى الاكمه فانه يمكننا رفعه عنه في الذهن وتصوره
بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته
الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اي كذا الزوايا الثلث له
فانها ممتنعة الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو
كان كذلك لكانت اي الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان
يجوز تحقق المثلث دونها اي دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه
دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هي نفس المثلث لا غيره واليه

الحكماء
اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا لفاعل خارج وهذا مذهب بعض
وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول
الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جاعل انه
ليس بفاعل مباين لها اى للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات يحتاج معها
الى غيره ذلك لا انه ليس بفاعل مطلقا والذاتى كالحيوان للانسان يشارك   غيرها ذ
اللازم فى هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذى
جعلها انسانا ومثلثا جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعل لامكن
جعلها انسانا ومثلثا دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو محال واللازم
والذاتى وان اشتركا فى هذا لكن لا يمتنع استناد اللازم الى الماهية لتاخره
عنها بخلاف الذاتى لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية ولما
كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم عند حصول الاستعداد للماهية
فلا يكون الماهية علة تامة لها كما انها علة ما للوازم فهى علة ما للاعراض المفارقة
اذ لولا استعداد الماهية لها لما امكن حصولها من المفارق الا ان علتها
للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم المحتاجة الى العلة
هى الخارجية واما الاعتبارية فلا يحتاج الى علة غير المعتبر ... بط الرابع
فى الفرق بين ما للشئ من ذاته وهى العوارض الذاتية وبين ما له من غيره
وهى العوارض الغريبة هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذى
يلزمها لذاتها بالضرورة دون لحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها فانظر الى
الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع
للحقيقة وموجبه وعلته نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا
عن جزؤها لانه يستحيل رفعه عنها مع انه يوجبها لا انها توجبه اذ لو كان للموجب
غيرها لما امكن ملاحظة وجوبه بدونه لان المعلومات الممكنة انما يجب   المعلولات ذ

قال

وجودها بعللها فاذا قطع النظر عنها لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا
لكان ممكن اللحوق والرفع اذ المقدر بقطع النظر عن غيرها مع اثر الموجب
فرضا لكنه مستحيل الرفع بالفرض فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولا تنزا ذا اخذ
شئ مع قطع النظر عن شئ اخر او فرض عدمه فان ذلك الشئ لا يكون علة
للاخر ولا الاخر معلولا له فاذا انظرنا الى الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جميع العوارض
وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب له هو المقدار والوضع المطلقان الشاملان
لجميع المقادير والاوضاع المعينة المخصوصة المنطبقان على كل واحد واحد
منهما لا المقدار والوضع المخصوصان كذراع مثلا واكثر واقل وكانتصاب
وانبطاح ونحوهما ولما لم يمكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون
المخصوصين وجب اسناد الاولين الى ذات الجسم والاخرين الى امر خارج عن
الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه لا واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من
سبب وذلك السبب ليس حقيقة الجسم لان نسبتهما اليه الامكان ونسبة المعلول
الى العلة الوجوب كما سترى فيتعين معلوليتهما لامر خارج عن الجسم والجزء من
شانه ما تقدم نقطه على تعقل الكل لامتناع تعقل الكل دون تعقل الجزء او لا
وان لم مدخل في تعقل الكل وهو كونه علة ناقصة ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد
بوجوده بل به وجاء بين الاجزاء والشرائط والجزء الذي يوصف به الشئ كالحيوانية
للانسانية ونحوها اى نحو الحيوانية كالناطقية للانسان تسماه اتباع المشائين
ذاتيا ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب والعرض اللازم او المفارق
اى العرض سواء كان لازما او مفارقا يتاخر عن الحقيقة تعقلا والحقيقة لها
مدخل ما في وجوده لان وجوده يتبع لوجودها لما تقدم بيانه فيتاخر وجوده
عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها فالعرض يقابل الذاتي في هاتين العلتين
والعرض قد يكون اتم من الشئ كاستعداد المشي للانسان الشامل له ولغيره

تعقله و

وقد يكون

وقد خصص به كاستعداد الضحك للانسان اى اذ لا وجود له فى غيره وهو ظاهر
لا خلاف بين الناس فى أن الكلى لا يقع فى الوجود الخارجى على ما قال هو أن بيان ؛
المعنى العام اى الكلى لا يتحقق فى خارج الذهن اى يمتنع حصوله فيه
اذ لو تحقق اى الكلى فى الخارج لكان له هوية اى متعينة متشخصة عيان
اى ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن غيره اى من الماهيات الخارجية
لا يتصور الشركة فيها اى فى تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت اى تلك
الهوية متشاخصة اى جزئية تمنع الشركة وفى بعض النسخ تشخصية والمعنى ما ذكرنا
والاول اصح لان اصطلاحه فى هذا الكتاب التعبير عن الجزئى الحقيقى بالمتشاخص
كما تقدم وقد فرضت عامة اى كلية لا تمنع الشركة هذا محال وبعبارة اخرى
الموجود فى الخارج لا بد له من مخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا مخصص له لا
يوجد فى الخارج لكن الكلى لا مخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلى
اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالاربعة على شواخصها اى كوقوع
الاربعة على جزئياتها ويسمى العام المتساوى اى افراده فى معناه وهو ما
يسميه الجمهور المتواطى اى المتوافق افراده فى معناه وفى اكثر النسخ ويسمى
العام المتساوى والمعنى ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص
كالابيض على الثلج والعاج وساير ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب
والممكن فان البياض والوجود فى الثلج والواجب اتم منهما فى العاج والممكن
تسميه المعنى المتفاوت لتفاوت افراده فى معناه وهو ما يسميه الجمهور
المشكك لتشكك الناظر فيه هل هو متواطئ او مشترك لمشابهته كل منهما من وجه
ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتاخر
كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال ايضا
فاذا تكثرت الاسماء لمسمى واحد سميت مترادفة كالليث والاسد واذا

المشترك

تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت امثاله مشتركة كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المعنوي عنه لاتحاد مسماه وتكثر مسمى مشترك اللفظي وبمثل ذلك تعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قيل سمي المشترك المعنوي متكثرا باعتبار تحصصه في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات قلنا ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه لمناسبة كالفرس على المنقوش او لمجاورة نحو جرى الميزاب لمجاورته الماء او لملازمته كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتستدعي فهمهما يسمى اي ذلك الاطلاق مجازيا وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الموضع الاول وان ترك يسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة للدعاء وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقل الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل هو العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع الضابط السادس في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره هو ان معارف الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا يحتاج في تحصيله الى الفكر اي والا لما احتجنا في تحصيل شيء الى الفكر ولا كسبية والا لما حصلنا على شيء بل بعضها فطرية اي بديهية لا يفتقر الى الاكتساب من حيث هي وغير فطرية اي وبعضها غير فطرية يفتقر اليه من حيث هي وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير فطري ودخلت في قسم الفطري لانها لم يفتقر الى الاكتساب من حيث هي تصديقات

بالافتقار

بعد

بل افتقرت اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها
تصور
تعرف طرفيها على شيء آخر فالفطري اي البديهي من التصورات ما لا يكون
حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور النور والظلمة ونحوهما
ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم
الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وغير الفطري اي الكسبي من
التصورات ما يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور الملك والجن
ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم الذهن بالنسبة بينهما بل
يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول اذا لم يكفه التنبيه
والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي يشتمل عليها هذا الفن على
ما صرح به في التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون
الحاجة الى معلوم وآخر وكثير من هذا العلم كذا او يبنى عليه غيره فلا يحوج الى وانون
اخر لتسلسل وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء في معرفة
النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها بطريق الرياضات
والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال عنها غير
الخيال واذا لم يكفه التنبيه وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر و
هو ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا يتأدى منها الى المجهول اذ
ليس كل معلوم يوصل الى اي مجهول كان بل لكل مجهول معلومات يناسبه
هي الموصلة اليه دون ما عداها وليست المعلومات المناسبة توصل الى
المجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا
لم يكتف بقوله لا بد له اي لذلك المجهول من معلومات موصلة اليه بل
اردفه بقوله ذات ترتيب موصل اليه اي الى المجهول منتهية اي معلومات
في التبيين الى الفطريات والا يلزم الدور ان انتهى المعلومات الموصلة

العقل ل

الى المجهول فى المبتنى اليه والتسلسل ان لم ينته اليه ولما كان لزوم الدور

بطلانه ظاهر الامتناع توقف الشئ على نفسه جنح عن بيان لزوم الدور الى بيان

لزوم التسلسل وقال ولا لتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى

قبله ولا يحصل له اول علم اى مكتسب قط لتوقفه على محال وهو حصول

ما لا يتناهى فى الذهن دفعة وهو محال لحصول العلم المكتسبة لنا ولان المعلوم

تنزل من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة وصلاح الفكر يكون

بصلاحهما وفساده بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة

تام وناقص وباطل يشبه التام كما سنبين ان شاء الله تعالى والفطرة البشرية

لا تفى بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما خالف العلماء بعضهم بعضا ولا

الشخص الواحد نفسه فى وقتين الامن ايد بروح قدسى يرى الاشيا

كما هى فاحتيج الى آلة مميزة للخطاء عن الصواب هى المنطق فهو علم يتعلم فيه

اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع فيه

[illegible] فى التعريف وشرائطه وتقريره هو ان الشئ اذا عرف

لمن لا يعرف اذ التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشئ لا لمن يعرفه والا لكان

تحصيلا للحاصل ولان معرف الشئ ما يكون يعنى قولا يكون معرفته سببا

لمعرفة ذلك الشئ او لتميزه عن كل ما عداه فينبغى ان يكون التعريف بامور

لا بامر واحد كما ذهب اليه المتاخرون من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك

رسما لان تصوره ان لم يستلزم التصور المطلوب او يستلزمه ولم يكن معلوما

لم يكن معرفا وان كان معلوما كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه فى

المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يتاتى هذا فى المركب لجواز كون التركيب

مجهولا ولان الفصل والخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا كان اسمه بل

انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من

ناقصا

لان تصور المجهول انما يحصل بالفكر وهو

ترتيب امور لا امر واحد ولان

المفرد لا يعرف

اللازم

الملزوم الى اللازم نذ
اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرحت بها اقتضت لفظا اخر
بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولان انتقال الذهن من
شئ الى شئ على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال
من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها
لا غير فهي لا يكون الا مولفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف
من الاقوال الشارحة ينافض القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل
ناقص حد والخاصة رسم القول بانها موصلات بعيد ان واذا استحال ان يكون
التعريف بامر فيجب ان يكون بامور مختصة اي يختص تلك الامور بذلك الشئ
باحد وجوه ثلثه فان غير المختص بالشئ يمتنع تعريفه له اما لتخصيص الاحاد
وهو ان يكون كل واحد واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا
بالشئ كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم
ناقص لخلوه عن الجنس او لتخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف
مختصا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص فصل له
او خاصة كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك فهو حد تام
او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا انه جوهر ناطق او ضاحك كان حدا
ناقصا او رسما كذلك وكذا اذا كان عرضا عاما كما اذا بدلنا الجوهر بالماشي وقلنا
انه ماش ناطق او ضاحك او للاجتماع وهو ان يكون التعريف بامور لا يختص
احادها الشئ ولا بعضها بل المختص للاجتماع وهو ان يختص مجموعها بالشئ دون
شئ من اجزائه وتسمى الخاصة المركبة لان اختصاصه انما حصل بالتركيب
كقولنا في تعريف الخفاش انه طاير ولود فان كل واحد منهما اعم منه والمجموع
مختص به وهو هذا ايضا رسم ناقص والتعريف لا بد وان يكون باظهر من
الشئ سواء كان تعريفا حديا او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته لا بمثله

ولا
اى لا تما يساويه فى الظهور والخفا فى المعرفة والجهالة وما يكون اخفى منه اى
بما يكون اخفى من الشىء او يكون لا يعرف الا بما لا يعرف به اى ولا بما يكون لا يعرف
الا بالمعرف فقول القايل فى تعريف الاب انه الذى له ابن غير صحيح فانهما يتساويان
فى المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الاخر لان المتضايفين انما يعلمان
معا ومن شرط ما يعرف به الشىء ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة
على المعلول مع ان معرفته سبب لمعرفته لا معه كما فى المثال وفى اكثر النسخ
قبل الشىء لا مع الشىء او قال وفى اكثر النسخ او يقال وكل منهما يحتاج الى تاويل ليصح
العطف على قوله فقول القايل اذ لا يعطف الفعل على الاسم الا بتاويل النار
هو الاسطقس المشبه بالنفس والنفس اخفى من النار وهذا مثال تعريف
الشىء بالاخفى وهو ظاهر وكذا قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا اى غير صحيح
لانه تعريف الشىء بما لا يعرف الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا
بالشمس ولهذا قال والنهار لا يعرف الا بانه زمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب
كقولهم الاثنان هو الزوج الاول والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان
هما اللذان لا يزيد احدهما على الاخر واللذان لا يزيد احدهما اثنان وانما
اخر التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوى لانه ادخل فى الخطاء لان المعرف
يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد فى التعريف ان يكون
بالمساوى ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو مدة الحركة لان الاخفى
ربما كان اعرف من بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس
الشىء ثم بما لا يعرف الا به لان تعريف الشىء بنفسه يقتضى تقدم العلم
بالشىء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضى تقدمه اما بمرتبتين
كما فى الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس او بمراتب كما فى الدور الخفى ومثاله
تعريف الاثنين والدور الخفى اقل شناعة من الظاهر وان كان فى الحقيقة منه

لكونه

لكثرة المراتب فى تقدم الشى على نفسه فيه وليس تعريف الحقيقة بمجرد
تبديل اللفظ اى وليس تعريف الشى عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ
اشهر منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار وقال ما العقار انه الخمر فقالنه
فان تبديل اللفظ انما ينفع لمن يعرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ
وهو انما ينفع به فى معرفة اللغات ومعانى الالفاظ لا فى معرفة الحقايق و
الاضافيات ينبغى ان يوخذ فى حدودها السبب الموقع للاضافة لانه لما
امتنع تعريف احد المتضائفين بالاخر لان العلم بهما معا لتساويهما فى المعرفة
والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذها
مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد منهما بالسبب الموقع للاضافة
ليتحصل معانى العقل ثم يخص البيان بالذى تراد تعريفه منهما فينصب
حد له من غير لزوم حذير ولا يعرف بالمساوى كقولنا فى تعريف الاب انه دور
حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اى من حيث
يولد اخر من نوعه من نطفته فالحيوان احدى الذاتين المضافين وهو
الاب والذات المضافة الاخرى التى من نوعه هى الابن وقد اخذنا عاريتين
عن الاضافة وتولد اخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة ويجب
تكرار هذا السبب وان نهى عن التكرار فى الحدود والا لامكن صدقه
على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد
الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار اختص البيان بالاب من غير ان
يكون فيه شى يتبين بالابن او نحوه مما يتوقف عليه والمشتقات يوخذ
ما منه الاشتقاق مع امر ما فى حدها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا
فى تعريف الاسود انه شى ما قام به السواد وانما ذكرها عقيب الاضافات
ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار فى حدودها للحاجة لان الذات الموصوفة

بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة
عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا شيء ما قام به السواد
يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى الثاني
ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف فصل في بيان ان الوفا بالعطا
للحدود الحقيقية حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذلك لم يطلع عليه
ولكثرة ما يقع فيها من الاغاليط المذكورة بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه
مع انه ينتفع به في العلوم نفعا لا يقصر عن الذي بحسب المهية والحقيقة و
تقريره انه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على مهية الشيء حدا
وذلك لمنعه ان يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل فيه وفي اللغة
المنع وكانه يشير الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا حيث ذكر في الاشارات
ان الحد قول دال على مهية الشيء اي هو لفظ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول
خرج اللفظ المفرد لانه انما ينتفع به في المباحث اللفظية دون المعنوية
وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم ان وقوع اسم الحد
على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على المهية مطابقة والناقص
بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء اولى
بهذا الرسم من قليل الاجزاء ولان للحقايق منها اصلية وهي التي يتقوم وجود
جزئها العام بجزئها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية
مركبة من امرين او امور متساوية مساوية لها مثلا ويتركب الحد في الاصلية
من الذاتيات اي من الجنس الذي هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذي
هو جامع للمقومات المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة
في حقيقته لان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل
هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق مركبة منهما وليس الامر كذا لان هذا الحكم مخصوص

بالحقايق

بالحقايق الاصلية اشار الى القسمين وقال ويكون اى الحد دالا على
الذاتيات اى كما فى الحقايق الاصلية والامور الداخلة فى حقيقته اى حقيقة
الشئ كما فى الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لان جميع اجزاء الشئ واحد
سواء تقوم وجود جزئها العام بالخاص اولا ولا يحتمل الزيادة والنقصان كما فى
الحد الناقص وتعريف الحقيقة اى واصطلح تسمية القول الدال على تعريف
الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسما لتركيبه مما يدل على اثار الشئ و
عوارضه اذ الرسم هو الاثر وفى بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجات
رسما وفى كثير من النسخ ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا
اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفايدة اذ العوارض لا يكون الا خارجية
ومن الثانى اذ لفظة الخارجات ليست على ما ينبغى بل الاصوب الخارجيات
والكل متقارب اذ البحث لفظى والمقصود واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا
اثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه من المشائين جزءا كالهيولى والصورة
البسيطين الغير المحسوسين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعى مركب منهما ينكر فيه
بعض الناس اى من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم وفى بعض النسخ وينكره
بعض الناس اى من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التى لا يتجزى
ومن القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير كما ستعرف
ذلك لجزو يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجماهير لا يكون عندهم
ذلك الجزء من مفهوم المسمى اى بالجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء الغير
المحسوس بل لا يكون الاسم اى اسم الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس بل لا
يكون الاسم اى اسم الجسم عند الجمهور موضوعا الا لمجموع لوازم تصورها اى
لمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس ثم ان كل واحد من الماء
مثلا والهواء اذا اثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس كالاوايل

الصورة

من القدماء والمتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء عندهم اى الهيولى و
عند المنكرين لا مدخل لها فيما يفهمون منه اى من ذلك الجسم لانهم يفهمونه
دون تلك الاجزاء وكل حقيقة جرمية اى من المركبات اذا كان للجسم احد
اجزائها وحاله اى وحال الجسم والواو للحال وتقريره والحال ان حال الجسم كما سبق
اى من كونه موضوعا لاعراض معلومة ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس منها اى من
تلك الحقيقة الجرمية الا امور ظاهرة عندهم هى المقصودة بالتسمية للوازم
فاذا كان حال المحسوسات اى فى تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة
على ما هو طريقة المشائين كذا اى فى الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف
حال ما لا يحس شى منه اصلا اى من الجواهر العقلية والنفسية يعنى يكون
تعريفها بالحد على ما يذكره المشاؤن اصعب ثم الانسان اذا كان له شى
به تحققت انسانيته وهو نفسه الناطقة وهو اى ذلك الشى اعنى حده
المذكور مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان
الناطق لان الحيوان غير معلوم لانه حقيقة جرمية احد اجزائها الجسم و
ما شابه ذلك لا يعلم منه حقيقته بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم
بيانه واستعداد النطق عرضى تابع للحقيقة اى للحقيقة الانسانية
والنفس التى هى مبدأ هذه الاشياء لا يعلم الا باللوازم والعوارض لكونها غير
محسوسة ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اى فى امتناع
معرفته نفسه بطريقة المشائين فكيف يكون حال غيره اى من الجواهر
العقلية التى لا يتعلق بشى اصلا ولا يحس يعنى يكون لا محالة معرفتها
بتلك الطريقة فى غاية الصعوبة على انا نذكر فيه اى فى هذا البحث ما يجب
اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة قاعدة اشراقية فى هدم قاعدة
المشائين فى التعريفات وتقريره انه سلم المشاؤن ان الشى يذكر فى حده

وهو حد التام عند
المشائين

الى الشى

آخر
اى التام الذاتى العام والخاص والذاتى العام الذى ليس بجزء لذاتى عام
كالحيوان مثل الحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب ما هو كالانسانية
والفرسية وغيرها يسمى الجنس اى القريب لتلك الحقيقة ولهذا قيده
بقوله الذى ليس بجزء لذاتى عام اخر لخروج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه
وان كان ذاتيا عاما للحقيقة اى للنوع لكنه جزء لذاتى عام آخر لها وهو
الحيوان والذاتى الخاص بالشئ سموه فصلا ولهذين نظم فى التعريف غير هذا
اى الجنس القريب والفصل نظم فى التعريف اى تعريف ذو نظم وترتيب ضاعى
غير هذا المذكور اذ لا نظم له وقد ذكرناه فى مواضع اخرى من كتبنا واشهرها
وهو ان الجنس كلى كذا وكذا والفصل كلى كذا وكذا الى كتابه وما ذكرناه ثم
سلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم اى السابق عليه فالذاتى
الخاص للشئ ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع اخر اى لمن لا يعرفه فى موضع
اخر لعدم وجدانه اياه فى غيره فانه ان شهد فى غيره ولذلك عرفه لا يكون
خاصا به وقد فرضنا خاصا به هذا خلف واذا كان خاصا به وليس بظاهر
للحس وليس بمعهود فيكون مجهولا معه اى مع الشئ فلا يصح تعريفه
به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فاذا عرف ذلك الخاص
ايضا ان عرف بالامور العامة اى الداخلة فيه وفى غيره او الصادقة
عليه وعلى غيره دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له لوجودها فى غيره و
امتناع كون المشترك مميزا والجزء الخاص حاله كما سبق وفى الكل النسخ على ما
سبق اى من كونه ليس بظاهر الحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولا معه
فليس العود اى فى التعريف والمعرفة الا الى امور محسوسة اى ظاهرة للحس
او ظاهرة من طريق اخر اى ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة والكشف و
تلك الامور الظاهرة للحس او العقل انما تصلح للتعريف ان كان يخص الشئ

اى الذى يريد تعريفه جملتها اى جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع كما
تقدم مشروحا وستعلم كنه هذا فيما بعد يعنى فى الفصل الثالث من المقالة
الثالثة وحاصل ما ذكر هناك ان التعريف انما يمكن للحقايق المركبة من
الحقايق البسيطة لمن تصور الحقايق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع
فى موضع ما ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يامن وجود ذاتى اخر
غفل عنه وللمسترشد او المنازع المطالبة بذلك وليس للمعرف ح ان يقول
لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثير من الصفات اى من الصفات
الاشياء غير ظاهرة اى لنا فان معارف الانسان قليلة جدا واكثر الاشياء
مجهولة عندنا ولا يكفى ان يقال لو كان له ذاتى اخر ما عرفنا المهية دونه
فان نفى التالى وهو معرفتنا المهية ممنوع والى هذا اشار بقوله فيقال
انما يكون الحقيقة عرفت اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتى
اخر جواز لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة
مجهولة فتبين ان الاتيان على الحد كما التزم به المشاؤن اى من تركيبه
من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال بذاتى
لم يعرف ولصعوبة تميز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا
عدلوا فى اكثر المواضع عن الحد لصعوبة بالسبب المذكور الى الرسوم المولفة
من الخواص وصاحبهم اى صاحب المشائين وهو ارسطو اعترف بصعوبة
ذلك فان ليس عندنا الا تعريفات بامور تخص بالاجتماع كقولنا فى تعريف
الانسان انه المنتصب القامة البادى البشرة العريض الاظفار لان كلا منها
وان جاز وجوده فى غيره لكن المجموع مختص به دون غيره مما يعرفه من المهيات
وبه يحصل تميزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى مهية اخرى لم نعرفها
ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هى فى الحد بحسب الحقيقة والمهية لا بحسب المفهوم

والمفهوم

البشرة
والعناية فانه اذا عنى الانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى
كان حدا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان
ناطق عريض الاظفار فان كل واحد مما ذكر في الاول ذاتى انما تحقق بحسب
المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة والنقصان
فيها وهذا ليس برسم لانه ليس باللوازم والراسم تعرف ان هذا الاسم ليس لهذه
المحمولات بل لامر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحاد بحسب العناية فان
الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التى كل منها ذاتى بحسب المفهوم فالحد
بحسب المفهوم اصح مما هو بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا يقرب مما
هو بحسب الحقيقة وهو معنى كلامه في المطارحات هذا اخر كلامه فيما يتعلق
بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدى المنقسم الى
الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان يتركب من الجنس
القريب او البعيد والفصل القريب اولا والاول هو الحد والثانى اما ان يكون
من الجنس والعرض العام والخاصة اولا والاول هو الرسم والثانى هو المثال
كما يقال في تعريف النفس انه نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ
منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات المسماة بالتركيب الخبرى واكتسابها بالحجة المنقسمة
الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة
والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لابد فيهما من تناسب ما اما باشتمال احدهما
على الاخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس
فان القياس يجرى حكم الكلى على الجزئى فيناسب تقدير الشىء على مثال غيره الذى
هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اى حاذاه وقدره
ان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات جزئيا
فجزئيا ليتحصل الكلى في المطلوب وهو الكلى مشتمل على الحجة وهى الجزئيات وما بغير

الاشتمال لابد فيه من شامل لهما يتناسبان به وهو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الجهة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال حشوا فقال المقالة الثانية في الحجج ومباديها اي القضية واصنافها وهي تشتمل على ضوابط الضابط الاول في رسم القضية والقياس واصنافها ولتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا ينسب الى صواب او خطأ الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا وقد اريد تفضلك واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف مهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فلهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب لتعين معناه من بين ساير التراكيب وعرف الصدق والكذب بمهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن والقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فللمسموع ان كان ذهنيا فللذهني وهو يقال على المسموع والذهني بالاشتراك او التشابه وبتاليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم نغفل مثلا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا فينعكس جزئيا لما لزم في الذهن لها عكس وسياتي بيان ان الحكم

اللازم عنها انما لها عكسها او عكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية الواحدة م

المقرّبي

المخانقة المخالفة

المصدیق لا یلزم من اقل من مقدمتین لکن المنافعة فی ذلک لا یجدی نفعا
فی العلوم ولا یخفی ان النظر انما یستقیم اذا کان المراد باللزوم البین لا ما هو اعم منه
وانما قال من قضایا لا من مقدمات لئلا یکون التعریف دوریا اذ المقدمة
قضیة جعلت جزء قیاس وقال اذا سلمت لیدخل فیه القیاس الکاذب
المقدمات نحو کل انسان حجر وکل حجر حیوان لانهما وان لم یکونا مسلمتین لکن
بحیث اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر وهو ان کل انسان حیوان ولو
اشترط کونهما مسلمتین فی نفس الامر لما کان الحد جامعا لخروج قیاس المؤلف ونحو ما
ذکرنا عنه والمراد من اللزوم ما هو اعم من البین وغیره لیندرج فیه القیاس
الکامل وهو الشکل الاول وغیر الکامل وهو باقی الاشکال وتراد به اللزوم الاضطراری
الذی لا یکون لخصوصیة المادة وفرق بین کون اللزوم ضروریا وبین کون اللازم
کذلک والمراد الاول واحترز بقوله لذاته عن امرین علی ما نص علیه فی التلویحات
احدهما عن الاضرب العقیمة اذا اتفق صدق ما یتوهم انه نتیجة لخصوصیة المادة
صادقة کانت ام لا اما الاول فکقولنا کل انسان حیوان وبعض الحیوان ناطق
فانه یصدق معه ذلک علی سبیل الاتفاق لا علی سبیل اللزوم کل انسان ناطق
واما الثانی فکقولنا کل انسان فرس وبعض الفرس ناطق فانه یصدق معه
کل انسان ناطق ولیس ذلک للمادة الصادقة لکونها کاذبة ولهذا اختار ارباب
العلوم الحقیقیة التمثیل بالحروف دون المواد لیجمعوا فی ذلک بین ایراد
المثال لتسهیل فهم المعنی وبین تعریة الصور عن المواد التی ربما کانت موجبة
للزیغ عن الطریق مقتضیة للعدول عن واجب التحقیق اذ ربما التفت الذهن
الی ما یقتضیه بعض تلک المواد لا لخصوصیة الصورة المقترنة علی ما تبین
من المثالین وثانیهما نتیجة تستنتج عن قیاس لا ینتهی الی انتاجها الا بمقدمة
اخری لم یذکر مثل قولنا العالم لیس بقدیم اللازم عن قولنا العالم متغیر وکل متغیر

محدث فان ذلك لا ينتج من هذا القول الا باضمام مقدمة اخرى وهي ان كل
محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث
فيكون ذلك القياس وان كان منتجا بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة
ينتج بالعرض واحترز بقوله آخر عن صدق احد النقيضين عند صدق مجموعهما
فان المجموع وان استلزم كل واحدة منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما
بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد به ما له نسبة مخصوصة الى اجزاء القياس
الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا لكان قولنا لا شيء من ج ب
وبعض ب آ منتجا في الاشكال لبعض آ ليس ج مع حكمنا بعقمه فيه بل انما
يكون قياسا لما يستلزم قولنا بوضع اولا ثم يقاس به اجزاء القياس ولهذا
يتميز الاشكال بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان آ ب فج د لكن آ ب
اعتز شيء انه قياس وهو ينتج فج د وليس ذلك قولا اخر بل هو داخل في القياس
وكذا كل قياس استثنائي قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال
هذه حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب
فليست النتيجة من حيث هي قضية جزء من قياس فلا انتقاض بها والقضية التي
هي ابسط القضايا هي الحملية لانحلالها عند حذف ادوات الربط الى مفردين لا
الى قضيتين كما في الشرطيات وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الاخر
او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم عليه يسمى موضوعا و
المحكوم به يسمى محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان
فليس معناه ان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والا لكان عديم الفائدة لكونه
حمل الشيء على نفسه ولا انهما متغايران من كل وجه والا لم يصدق على احدهما
انه الاخر لكن لا بد من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فيكون معناه ان الشيء
الذي يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبر عنه بالشيء

بذاته

انسان

قد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك
وقد يكون غيرهما كقولنا الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان و [شيئان متغايران في د]
الكتابة والضحك متغايران البتة وسميت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا
عنها على طريق المجاز وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل [يحصل في د]
واحد منهما عن كونها قضية وتربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمى شرطية
متصلة هذه التسمية اعنى تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة
بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وما قرن به حرف الشرط من جزئيها كان وكلما او اذما وحيثما وامثالها
يسمى المقدم وما قرن الجزاء وهو الفاء يسمى التالي وان اردنا ان نجعل منها [حرف الجزاء في د]
اى من الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية حملية لاستثناء عين المقدم
ليلزم منه عين التالي كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار
موجودا او لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم كقولنا لكن ليس النهار
موجودا فليست الشمس طالعة لانه اذا وجد الملزوم فبالضرورة يكون
اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والا لم يكن اللزوم
محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة
ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت
مركبة من شرطيتين او من شرطية وحملية هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع
له ليلزم وضع الطرف الاخر ورفعه واستثناء الوضع او الرفع يجري مجرى
الحد الاوسط من الاقترانيات لتكريره تارة حال كونه جزءا من الشرطية
وتارة حال كونه مستثنى ويشترط فيه ايجاب الشرطية والا لحصل الاختلاف
الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا ينتج فان استثناء نقيض
التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال بين نقيضي الجزئين

المقدم

واستثناء عين وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال فاستثناء
العين لا يفيد ظنا وكلية للمقدمة الشرطية او الاستثنائية بان يقال لكنه كذا دائما
في جميع الاحوال وليس كذا دائما في جميع الاحوال ان لم يكن وقت الاتصال او
الانفصال وقت الاستثناء والاجان ان تكون حال اللزوم او العناد مغايرا
لحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي
فانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من
رفع الاخص وكذبه كقولنا لكنه ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون
لجواز ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون
وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من
وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن
رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس
بسواد وهو في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين بعناد يسمى شرطية
منفصلة كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر
من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا الكلي اما جنس او نوع او فصل او
خاصة او عرض عام او غير متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا
او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة
بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او
حجر فتسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها ولهذا
يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه
مع الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه محال و
لا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز فكذب الاخص مع صدق الاعم واما
لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الاخر فلا يكون كل اخص من نقيض الاخر
واحد

ولملازمة

والمقدم خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في
البحر واما ان لا يغرق فيسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم
من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشيء مع الاعم يستلزم
كذبه مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو
محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما لجواز صدق الاعم مع كذب الاخص
واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من
نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت في طرفي الثبوت و
الانتفاء فيسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احديهما نقيض الاخرى كقولنا
هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج
او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثيرة الاجزاء مساو لنقيض
الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم
ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة الجمع بين جميع اجزائها والخلو عن جميعها
كما ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظ المصنف جاز تركبها من ثلثة اجزاء فصاعدا
تركبها صح
وان اشترط استحالة الجمع والخلو بين اي جزئين كانا امتنع تركبها من ثلثة
اجزاء لاستلزام الثالث الخلو عن الاخرين فلا يكون بينهما امتناع الخلو
المقدم خلافه والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها
كما تقدم مشروحا وان اريد ان يجعل منها اي من الحقيقية قياس يستثنى
منها عين ما يتفق كقولنا الكنز زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقي
كقولنا ليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية او نقيض
ما يتفق اي ويستثنى نقيض ما يتفق كقولنا الكنز ليس بزوج او ليس بفرد
فيلزم عين ما بقي كقولنا فهو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة
واستثني نقيض واحد كقولنا الكنز ليس بجنس فيبقى منفصلة في الباقي

كقولنا هو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد تركب متصلة من متصلتين
كقولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس
غاربة فالليل موجود وقد يتركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة
فالليل موجود والتركيبات اى فى تركيب كل من المتصلة والمنفصلة من قضيتين
كثيرة وهى تسعة عشر لان القضيتين اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او
منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فلكل
شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم فى المتصلة متميزا عن التالى بالطبع
كما هو فى الوضع لجواز كون التالى اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون
العكس كان فى طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفى طبع التالى
ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة
الاخيرة فى المتصلات الى قسمين اذ المركب من حملية قد يكون المقدم فيه
الحملية وقد يكون المتصلة وكذا المركب من حملية ومنفصلة ومن متصلة
ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة وهذا على
تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها
ولو اعتبر فى التقسيم السلب والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل
وغيرها لجزت الاقسام لا الى نهاية وامثلتها لا يخفى على الفطن كما قال ومن
كان له قريحة لا تصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون
اى قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح باللزوم
او العناد فيقول طلوع الشمس يلزمه وجود النهار او يعانده الليل فكانت
الشرطيات محرفة عن الحمليات اى كل شرطية فى تقدير حملية حذف عنها التصريح
باللزوم او العناد وجعلت متصلة ومنفصلة بادواتهما وهو ظاهر ولانه

لا يتغير

لا يتغير بعد جعل الشرطية حملية وتحصيل جزئيها الا احوال خارجية مضفة
لا منوعة جعلت الحملية والشرطيات اصنافا لا انواعا [illegible] التي
في حصر القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فشرع اولا في الشرطية
وقال هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان او اما اما فيصلح ان يكون
اى الحكم باللزوم او العناد دائما اى في جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون
محصورا كليا او في بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فتعين اى ذلك
الحكم انه في كل الاوقات او في بعضها ولا يكون مهملا اى مغلطا او في الحملية اذا قيل
الانسان حيوان فيتعين انه كل [illegible] من الانسان كذا او بعض جزئياته
فان الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد
انسانا ولا ايضا تقتضي التخصيص والا لما كان الكل انسانا بل هي صالحة لهما
فليتعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون اهمالا مغلطا
وهذا ظاهر غني عن الشرح والقضية التي موضوعها شاخص اى جزئي تسميتها
شاخصة اى جزئية كقولك زيد كاتب والذي موضوعها شامل اى كلي
وتبين فيها الحكم على كل واحد اى المحصورة الكلية هي كقولنا كل انسان حيوان
او لا شيء من الناس بحجر في السلب اى السلب الكلي فان لكل فتغيرا ايجابا
وسلبا اى اثباتا ونفيا وفيما يخصص بالبعض اى الحكم في الموضوع الشامل
الذي تخصص ببعض افراده اى المحصورة الجزئية هي كقولنا بعض الحيوان
انسان ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا مثل كل وبعض اى في الايجاب
الكلي والجزئي وغيرهما نحو لا شيء ولا واحد في السلب الكلي وليس كل وليس
بعض وبعض ليس في السلب الجزئي والفرق بين هذه الاسوار الثلثة
ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن
بعضها والاخيران بالعكس وليس بعض وقد يستعمل للسلب الكلي كقولنا ليس بعض

جزئيهما د

الناس حجر اى لاشئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلى
ويستعمل للايجاب المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد هو حمل اللاانسان
على بعض الحيوان والقضية المسورة اى ويسمى القضية المسورة محصورة
وهى اما كلية او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة فالمحصورات اربعة و
للحاصرة الكلية اى المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة سميناها
القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها بجميع الافراد والتى اى وسمينا التى
عين فيها الحكم على البعض اى المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة مهملة
بعضية لما فى البعض من الاهمال و فى المهملة البعضية الشرطية يقول قد
يكون اذا كان اى اذا كان آب فجـ د مثلا او اما هى قد يكون اما آب او
جـ د والبعض فيه اهمال ايضا فان الابعاض الشئ كثيرة فلنجعل لذلك
البعض فى القياسات اسما خاصا وليكن مثل د جـ فيقال كل جـ كذا فيصير
قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط ولا ينفع بالقضية البعضية
الا فى بعض مواضع العكس والنقيض اى انما ينتفع بالقضية المحصورة الجزئية
فى بعض مسايل التناقض والعكس لا فى العلوم فانه لا ينتفع فيها الا بالمحصورة الكلية
فلذلك جعلناها محيطة وكذا فى الشرطيات اى يجب ان نجعل المهملة البعضية
فيها محيطة كلية تهاربا عن الاهمال المغلط كما يقال قد يكون اذا كان زيد
فى البحر فهو غريق فليتعين ذلك الحال وليعتبر مستغرقة فيقال كلما كان زيد
فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق وكون طبيعة البعض اى فى
بعض الاحوال مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشئ والحاصل ان بعض احوال
المقدم فى الشرطية كبعض افراد الموضوع فى الحملية وكما ان هذا مهمل مغلط
يجب جعله كليا ليؤمن الغلط وينتفع به فى العلوم فكذلك ذاك واعلم انه
ليس ان المراد من المتصلة الكلية اللزومية ان التالى لازم للمقدم فى الموجبة

العدولى نسخة
وليجعل نسخة

او لا لازم له فى السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التى يمكن فرضها مع وضع
المقدم ككون الحمار ناهقا او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة
الواحدة عبارة عن متصلات متعددة ان كان كل منها مستقلا بالتأثير فى الاستلزام
ولان المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير يصدق التالى فى الموجبة
او لم يصدق فى السالبة والا لصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل
المراد ان لزوم التالى فى الموجبة ولا لزومه فى السالبة يتعلق بطبيعة المقدم
من حيث هى من غير ان يكون للاوضاع اثر فى ذلك واذا كان كذلك كان الحكم
باللزوم ونفيه حاصلا فى كل زمان وعلى كل تقدير من التقادير التى يمكن فرضها
مع وضع المقدم وانما قلنا التى يمكن فرضها لا التى يفرض احترازا من اللزوم على
تقدير محال فان التالى مع فرض ان لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك
لازما له ومن مثل لزوم الفردية للثلثة على تقدير انقسام الثلثة بمتساويين
واما الجزئية فهى التى لا يكون لزوم التالى او لا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم
بل مع شرط وحال وقس عليه حال المنفصلة وينطبق كل ما ذكرناه من تعلق الجزئية كلية
باحد الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب ان يتصور معنى المتصلة الكلية
والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات التى اوردها المتاخرون واذا
تفحصت عن العلوم الحقيقية التى هى المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا
يطلب فيها حال بعض الشئ مهملا دون ان تعين ذلك البعض فاذا عملت على ما
قلنا لا يبقى القضية الا المحيطة فان الشخصيات اى القضايا الشخصية لا يطلب
حالها فى العلوم الحقيقية اذ لا برهان على الجزئيات الفاسدات وحينئذ
يصير احكام القضايا اقل واضبط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات
عن درجة الاعتبار وانحصار النظر فى احكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل
قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما ما الحكم

تصفح ل

اقسام ند

قضية المحمول
للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية اذ بها ارتبط
بالموضوع وصار المركب منهما محتمل للتصديق والتكذيب وتحقيقه ان الموضوع
والمحمول يجري من الحملية مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما
والنسبة بينهما تجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري ولهذا
يجب القضية لها ومن ههنا قال من حققها الى اخره واللفظ الدال على تلك النسبة
كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى الرابطة وقد يحذف اى الرابطة حذفا
لا في المفهوم اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في
بعض اللغات كما في العربية وانما قال في البعض لانها لا يحذف في البعض
كما في الفارسية الاصلية اذ لا يحذف فيها لفظة است من قولهم زيد
دبير هست ويورد بدلها اى بدل الرابطة هيئة مشعرة بالنسبة كاثبات
الالف واللام في الموضوع دون المحمول كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة
مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري الا ترى انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين
فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول خبريا كما يقال في العربية زيد كاتب
والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة فانه لا يحتمل الا كون الكاتب
خبرا من زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة له ولا يفهم كونه خبرا عند
الابتدائية حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد يورد اى الرابطة كما قيل
زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذي يتضمنه لفظ كاتب الذي هو
بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما محمول يحتاج الى
ارتباط آخر بالمبتدأ وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو والمغايرة مدلول الرابطة
المدلول الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا وكلمة يعلم انه لا يلزم تكرار
على ما توهم والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي
ان يكون السلب الحرف متقدما على الرابطة لينفيها كقولهم زيد ليس هو

كاتبا

كاتبا واذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة اى كما ارتبط المحمول بها فصار
اى السلب جزء احد جزئيها اى احد جزئى القضية وهو المحمول فالربط الا
يجابى بعد باق كما يقال فى العربية زيد هو لا كاتب فان الربط اى الايجابى
باق وقد يصير اى الربط السلب جزء للمحمول فان من شانه ربط ما بعده
بالموضوع فالمرتبطة هو الذى كاتب وهو المحمول والقضية موجبة تسمى معدولة
اى موجبة معدولة فانه نقل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة السلب نظرا الى وجود
حرف السلب فيه وفى غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتاخرها فى السلب و
الايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم والتاخر بحسب اللغات الا يرى ان
تقديم السلب على المحمول فى الفارسية يقتضى العدول كقولنا زيد نادبيرست
وتاخره عنه يقتضى السلب كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على
الرابطة فى الصورتين فالمعتبر فى العدول ان يرتبط السلب بالمحمول بحيث جزءا يصير
منه سواء كان متقدما على الرابطة كما فى الفارسية او متاخرا عنه كما فى العربية
بل ما دام الرباط حاصلا والسلب سواء كان جزء المحمول او الموضوع هى موجبة
الا ان يكون الاول موجبة معدولة المحمول والثانى موجبة معدولة الموضوع
الا ان يكون السلب قاطعا لها اى للرابطة فانها ح يكون سالبة واذا قلت كل لا
زوج فرد فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فيكون موجبة
لكنها معدولة الموضوع فاذا الفرق اللفظى بين الموجبة المعدولة نحو زيد
هو لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو بكاتب حيث لم يكن
عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول نحو غير ولا بالعربية وبعضها بالسلب
نحو ليس هو ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا
بها كيف كان فان القضية موجبة معدولة صادقة او كاذبة واما الفرق المعنوى بالمحمول كما ذكرناه
بين ثبوت العدم فى الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت فى السالبة البسيطة

فهو قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم اعني بين لزوم القضية
السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة له في
المتصلة السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد
يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتا فيه لاستحالة
الحكم بما لا يكون متصورا واما موضوعها سواء كان موجبة او سالبة فلا بد وان
يكون له ثبوت في الذهن لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصورا واما في الخارج فان
كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فان ثبوت الشيء
للشيء في الخارج فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد
معدوم في الخارج او شريك الاله ممتنع فيه فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس
السلب عنه فكانه قيل زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب
في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب عن المعدوم كقولنا
العنقا ليس هو في الاعيان ببصير بخلاف قولنا العنقا هو في الاعيان لا بصير هذا
ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدقان والى هذا اشار
بقوله والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني والموجب على انه في العين
لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف المسلوب على انه في العين فانه ليس لا يكون
الا على ثابت عيني كما قلنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك
السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة اذا تشاركتا في الاجزاء ولكن هذا الفرق
انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما سيجيء
الكلام عليه ان شاء الله تعالى في الدقيقة الاشراقية التي في الضابط السادس
والشرطيات ايضا اي هي مثل الحمليات في العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت
وفي اكثر النسخ ان تكررت السلوب فيها والربط اللزومي او العنادي باق
كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد

يلي

ليس برفع او ليس بوجود فالقضية موجبة لانك اثبت اللزوم والعناد بين
التاليين فلبقاء الربط اللزومي والعنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة
الطرفين وهو ظاهر والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب
من غير اعتبار حال اخرى اى كعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب
يكون ايجابا لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف
السلب الثاني على الاول المجعول جزء للمحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة
كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا
فالذي يتيقن فيه سلب البعض بحسب قد تقدم ان ليس كل يدل على
سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض
بالعكس والمتيقن فيهما السلب عن البعض لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل
والمطابقي في ليس بعض وهذا واضح واذا قيل ليس لا شيء من الانسان وهو ذلـ
كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن هو كون البعض كاتبا
لان قولنا لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد
الناس ودخول ليس على لا شيء يسلب السلب الكلي ويجوز ان يثبت الكتابة
لجميع افراد الناس ويجوز ان يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الاخر
على التقديرين يصدق الايجاب الجزئي وكان متعينا من غير تعرض لحال
البعض الباقي ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب وعلى هذا يكون
ليس لا شيء سور الايجاب الجزئي وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب
المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيها سالبا كما كان ايجابها باثبات اللزوم فيهما اذ سلبيا ذلـ
والعناد لا يكون طرفيهما موجبا الضابط الثالث في جهات القضايا
وتحقيق الموجبة الكلية في الجهات بتلخيص مفهوم جزئها وكان فيما وجدت
من نسخ الكتاب كلها هكذا هو ان الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان

التقديم والتاخير سهو من النساخ والصحيح هذا هو ان الحملية نسبة محمولها
الى موضوعها اما ضرورية الوجود وتسمى الواجب او ضرورية العدم وتسمى
الممتنع او غير ضرورية الوجود والعدم وهو الممكن والاول كقولك الانسان
حيوان والثانى كقولك الانسان حجر والثالث كقولك الانسان كاتب وهو
ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم
ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه
النسبة اعنى نسبة المحمول الى الموضوع فى نفس الامر ايجابية كانت النسبة او سلبية
تسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة
مادة الامكان وانما انحصرت المواد فى نفس الامر فى الثلث لان نسبة المحمول
الى الموضوع فى نفس الامر اما ضرورية الوجود او لا والثانى اما ضرورية العدم
او لا وهذا واضح واما الجهة فهى ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء
تلفظها او لم يتلفظ لها طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان
او لم يطابق كقولك هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما
ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه
على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هى النسبة فى نفس الامر
ليس فى نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما لا بد وان
يكون الا احدهما فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات
العامة واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا اى الامكان وهو المسمى بالامكان
العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامى لانتسابه الى العامة غير ما نحن
فيه وهو المسمى او بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصى
لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود
وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار اى باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن

بالامكان

بالامكان الخاص تاما ضروريه الوجود او ضروريه العدم وما يتوقف وجوبه
وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير ينتفي وجوبه وامتناعه فهو ممكن
في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده
وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن يريد ان يشير الى ان
الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب او الامتناع
بالغير لانه لا يخ عن الوجود او العدم مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب ولا
عدمه لذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها
والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على
الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب بغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته
ممتنع بغيره وظهر من هذا ان لفظ قسيمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع
يصدقان عليه عند شرط وجود العلة لا يصدق الممكن على شيء منهما بحال وشرط
وانما قلنا لفظ قسيمي الممكن لان قسيميه وهو الواجب والممتنع بذاتهما لا
يصدقان عليه اصلا بل لفظ الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار
الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسيمين ايضا لا
يصدق على الممكن كالقسيمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان
الواجب والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه
مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه الا ان كل واحد
واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم
الجيم معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم تعرضت للشواخص
التي تحته اي الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل واحد
واحد اذ ليس معناه ان كل ج ب بجميع الجيم اي الكلي المجموعي لا فرادها
من حيث المعنى اذ يمكنك ان يقول كل انسان تسعه دار واحدة ولا يمكنك

ان تقول جميع الناس تسعهم دار واحدة ولا كلى الجسم اعنى الجسم الكلى لما علمت انه عام
ونوع لا يقع كل واحد من جزئيات ج متوقعه ولا كليته اى كل مفهوم ج اذ يحمل
على كل واحد ما ليس كل مفهوم الشئ ككل لازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لها
كما تعرض غيره لان كل ج يحتمل الكل المجموعى دون كلى الجسم وكليته مفهومه فتعرض
لنفى ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض له فى غير هذا الكتاب اقتدا بالمنطقيين
ولا يعنى الجسم من حيث هو ج بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم يكن ج
فهو ب والا لما صح ان المتحرك قد يسكن وقد صحت لعدم اخذه من حيث هو
اذ لو اخذ من حيث هو لما امكن ان يسكن البتة لامتناع اجتماع الحركة و
السكون فى شئ واحد ولا من حيث هو ج والا لما صدق كل اسود جامع
للبصر بل يجب ان يوخذ مع استوا نسبته الى شرط من حيث هو ج وشرط لا من
حيث هو ج والى هذين اشار بقوله واذا رايت فى القضايا مثل قولك كل نائم
يجوز ان يستيقظ مثل دريت ان مقتضى قولنا كل نائم ليس النائم من حيث
هو نائم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف
بانه نائم هو الذى يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم
على الابن ليس معناه من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن
لا متقدما عليه بل الشخص الموصوف بانه اب اى بل معناه الشخص الموصوف
بانه اب متقدم على الابن واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير لك ان
تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته
ان تغير بل لاجل كونه متحركا فضروريته متوقفة على شرط يعنى الحركة فيكون
اى تغير كل واحد واحد ممكنا فى نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن
فى نفسه ولا يعنى بالضرورة اى فى منطق هذا الكتاب الا ما يكون لذاته
فحسب واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن فى نفسه ولا يعنى به ايضا

ماهو

ماهوج في الاعيان ولا اما صدق قولنا كل خلا بعد ولا ما هوج في الذهن
دون الخارج ولا اما صدق كل انسان حيوان بل ناخذه على ما يعم الموصوف به
في احد الوجودين الخارجي والذهني ولا ما هوج دائما والا لم يصدق كل
منخسف قمر ولا ما هوج لا دائما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا بشرط الدوام
واللادوام فيه ولا حقيقية لتصدق كل متحرك متغير ولا ما صفته ج
لتصدق كل جسم منقسم ولا ما هوج بالقوة كالنطفة التي هي بالقوة والامكان
انسان على ما هو مصطلح الفارابي بل ما هوج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس الى
على انه المصطلح عليه في مباحث صاحب الكتاب بل في مباحث جميع العلماء على
ما لا يخفى فان الاول يخالف العرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انسانا
كالنطفة لا يقال له انسان والحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد واحد من
افراد ج الشخصية وغيرها وبالجملة مما يفرض في الذهن انه ج بالفعل مما لا يمتنع
ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كان موجودا في الاعيان او غير
موجود فيها وموصوفا بها دائما او غير دايم وكان حقيقية او وصفية فانه
ب من غير زيادة شيء وفي اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما
فهذه شرايط الموضوع والمحمول وفيها فوايد كثيرة متعلق بنتايج الاقيسة و
غيرها وفي الاخلال بها مفاسد لا يعد ولا يحصى كما يظهر لمن تامل في منطق
المتاخرين من الاشكالات التي اوردوها على المتقدمين فان مرجع اكثرها
الى الاخلال بتلك الشرايط على ما يتضح لمن تامل فيه حق تامل ان شاء الله
العزيز وانما اشترطت هذه الشرايط ليتم كل ج ب جميع الصور المحتمل ولا
يختص ببعضها على ما اتضح من الامثلة ولانه انما ينتج القياس اذا كان
المعنى ما ذكرنا دون ما نفينا الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل ج ب
كل ب آ ومعناه ان كل واحد واحد مما هو موصوف بالفعل بب هو آ

تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوف به بالفعل بخلاف
ما لو كان معناه الكل المجموعي فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الا يرى انه يصدق
نيد انسان وكل انسان اى جميع الاناسى لا تسعهم دار واحدة ولا يصدق
زيد لا يسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيرهما مما نفيناه لا ينتج والعلة
فى الكل عدم تكرر الاوسط على ما سيظهر بالتامل لمن وقوله حكمة اشراقية
فى بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه
ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان
يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء للمحمولات
حتى يصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما يقول كل انسان بالضرورة فهو
يمكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه القضايا
البتاتة اى فهذه القضية هى الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت
وهو القطع وفى اكثر النسخ فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهذه الضرورية
هى الضرورية البتاتة وهى الضرورة التى جعلت جهة ترتبط المحمول الذى جعل
للجهة جزؤه وهى المطلوبة فى العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان
والمستعملة فى العلوم وان كانت مطلقات من حيث الضرورة فهى ضروريات
من حيث المعنى والمستعمل والمطلوب فيها الضرورية لا غير فانا اذا طلبنا
فى العلوم امكان شئ او امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا انه جهة له بل الجهة
فى الكل هى الضرورية المطلقة ولهذا يربط الامكان والامتناع بالموضوع بجهة
الوجوب كما نقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او يمتنع ان يكون ب
فالامكان والامتناع جزء للمحمول بل للمطلوب ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما
بتة اى حتما فى مثل ان ج يمكن له ب او يمتنع له ب الا بما نعلم انه بالضرورة
كذا كما فى المثال المذكور ونقول ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة

للمحمول فى د

ويمتنع

يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا يورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان
من الممكن ما يقع كل واحد اى من الافراد المتخصصة وقتا ما كالتنفس صح ان كالتنفس دينها
يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما ويكون الانسان ضرورى
التنفس وقتا ما وكون الانسان ضرورى التنفس وقتا ما امر يلزمه
ابدا وكونه ضرورى اللا تنفس فى وقت ما غير ذلك الوقت اى الذى
فيه التنفس ضرورى ايضا امر يلزمه ابدا اى فى الوجود الخارجى وهذا
زايد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع
وقتا ما والغرض ان الامكان للممكن ضرورى سواء كان الممكن ضرورى
الوقوع او اللا وقوع فى وقت كالتنفس واللا تنفس او لم يكن كذلك كالكتابة
واذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان
بالضرورة هو حيوان او نعرض كونها بتاتة دون ادخال جهة اخرى
فى المحمول مثل ان نقول كل انسان بتة هو حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة
كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة للدلالة القرينة
عليها وفى غيره اى وفى غير المذكور الذى هو القضية الضرورية والمراد
ان فى الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لا بد من ادراج الجهة فى المحمول
لينا من الغلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون
كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا نتعرض للسلب ونعرضنا
للجهات اى من جعلها اجزاء المحمولات فان السلب التام اى الحقيقى الصادق
هو الضرورى اى السلب الضرورى كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل
اى السلب الضرورى تحت الايجاب اى الضرورى اذا اوردنا الامتناع على ما
ذكرنا بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اى لا
يتعرض للسلب فيه لان سالبته تنقلب الى موجبة لكون سلبه غير تام وموجبه

عن
يدخل تحت الايجاب الضروري اذا اورد الامكان على ما ذكرنا وعلى هذا فينبغي
التعرض كقولنا الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة
يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية
بل وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب اذا كان قضية باعتبار انه حكم عقلي
والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع او
بالنفي اي سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه فانه حكم ذهني وفي
اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن وهو اثبات
من جهة انه حكم بالانتفاء والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر
لا في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال اما النفي والاثبات في العقل احكام ذهنية
حالها شيء اخر وهو خلو بعض الاشياء عنهما والمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما
فليس ولا بمثبت بل هو في نفسه اما منفي اي ثابت وله اي لهذا البحث تتمة بمنفي
سنذكرها والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة للجهات يعني المطلقة
العامة وكثر فيها الخبط يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية
فليحذف مهملة حذرا عن الخبط والغلط كما قد حذفت مهملة الكمية للموضوع الجهات
يعني المهملة القيمة للمحصورة لذلك ايضا الضابط الرابع في التناقض
وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف
كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله
قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول
نحو زيد كاتب زيد ليس بتاجر وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو ليس بكاتب
وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط
كونه اسود وبالزمان نحو زيد صايم اي في هذا اليوم زيد ليس بصايم اي في
يوم اخر وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار زيد ليس بجالس اي في السوق

وبالاضافة

وبالاضافة نحو زيد اب اى لعمرو وزيد ليس ابا اى لخالد وبالقوة والفعل نحو الخمر
مسكر اى بالقوة الخمر ليس بمسكر اى بالفعل وبالجزء والكل نحو الزنجى اسود اى
جلده الزنجى ليس باسود اى بدنه فهذه ثمانية شروط بشرط اتحاد القضيتين
فيها ليتناقضا لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما فى شىء منها على ما تبين
من الامثلة ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل او الجزء مندرجة فى وحدة الموضوع
ووحدة الاربعة الباقية وهى الزمان والمكان والاضافة والفعل او القوة
فى وحدة المحمول وذكر الفارابى فى بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرايط
كلها الى امر واحد وهو الاتحاد فى النسبة الحكمية لان انتساب احد الشيئين
المعينين الى الاخر غير انتسابه الى غيره وغير انتسابه الى غيره واختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما
بالايجاب والسلب لا غير وكذا يشتمل على عدم اختلافهما بالعدول والتحصيل
كقولنا كل انسان حيوان ولا شىء من الانسان بلا حيوان وكقولنا كل انسان
حجر ولا شىء من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير تغنى عن قوله بحيث
يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا
بقولهم بحيث يقتضى ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين
بالايجاب والسلب الصادقين فى نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان
بكاتب والكاذبين نحو كل انسان كاتب لا شىء من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته
عن المختلفين بالسلب والايجاب اذ الزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا لذاته
كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثانى كذب الاول
الثلث ند لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصورة قد خرجت بقوله لا غير اما
الاولى فلاختلافهما بالموضوع واما الثالثة فلاختلافهما فى المحمول واما الثانية
فلان نقيض كل انسان كاتب هو ليس كل انسان كاتبا لان المراد من اختلافهما

وعلى
بالايجاب والسلب لاغير ان يدخل حرف السلب على ما اوجب وفيه دقة
هذا يتحقق التناقض بين المختلفين بالايجاب والسلب لاغير ولذلك قال
ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور لاستلزامه الاتحاد فى النسبة الحكمية
ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف
بالايجاب والسلب لاغير فينبغى اى فى كون الاختلاف بالايجاب والسلب
لاغير ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب يعنى الشروط الخمسة
الباقية والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف بينهما بغير
الايجاب والسلب وفى القضايا المحيطة اى الكلية لا يحتاج الى زيادة
شرط وهو اختلافهما بالكمية على ما هو المشهور بل تسلب ما اوجبناه بعينه
اى بل الواجب ان تسلب ما اوجبنا بعينه كقولنا فى القضية الثلاثية
وهى القضية التى جعلت للجهات فيها جزء المحمول والضرورة جهة ربط المحمول
كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون نبيا فنقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو
ممكن ان يكون نبيا وهكذا فى غير هذه اى وهكذا يفعل فى غير هذه القضية من
القضايا بان تسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لاغير
من تغير جهة وكمية ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما غير فيه
الجهة والكمية هو لازم النقيض لا هو واذا قلنا لا شىء اى من الانسان بحجر
مثلا فنقيضه ليس لا شىء اى من الانسان بحجر وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه
فى القضيتين الا انه لزم من سلب الاستغراق فى الايجاب تيقن سلب
البعض مع جواز الايجاب فى البعض ومن سلب الاستغراق فى السلب
تيقن الايجاب فى البعض وجواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا
عند بيان ليس كل وليس لا شىء فلا حاجة الى الاعادة والقضية التى
خصصت بالبعض اى المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض نقيض اى ليس

طانيقو

لها نقيض من جنسها كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا
وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون البعض الذي
هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا
ولا الاختلاف بالسلب والايجاب لا غير ولهذا لا يتناقضان ولكن اذا
عينا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق
اي من صيرورتها محيطة وذات نقيض من جنسها ولعله اي ولعل التناقض
لا يحتاج الى تمحو المثاليين اي في تكثير القضايا وتعيين كل منها واذا حفظت   لازم نقيض
هذا وهو ان نقيض كل قضية ان يدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت
عن كثير من تطويل دتهم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من
اراد الاطلاع عليها [illegible] والعكس يعني المستوي اذ هو المفهوم
منه عند الاطلاق ولا عكس النقيض والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته
محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما
ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع الشرح بل في جميع مصنفاته فان
صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه لجواز
استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق
عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذا اللوازم
من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس
الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل بقاء الكذب من بعض الكتب من غير
تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل
او مفروضا وهذا التعريف مختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل العكس
هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبعي بالاخر مع بقاء
الكيفية والصدق فيشمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب

فيها ولا فايدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها بالاخر وهي هي لا غيرها
وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية استلزمت اخرى
لهذه الصفة فهي منعكسة وان لم تستلزمها لم يكن منعكسة ولو صدقت
معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها
في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم
يلزم ويعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان تقول وكل حيوان انسان
وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد ان الموجبة سواء كانت
كلية كما ذكر او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا ينعكس كلية لاحتمال
كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام نحو كل
الحيوان انسان لكنها ينعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف بهما
فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق
بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله ولكن لا اقل من ان يوجد شيء
موصوف بانه فلان وموصوف بانه لهمان وليكن ج مثلا فاذا كان شيء
من فلان لهمانا اي من الموضوع كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا ومن
الانسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع
الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كل ما صدق عليه
كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان الشيء من الانسان ناطقا كان كله
او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه
ليس اذا كان الشيء من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون
شيء مما يوصف بانه لهمان اي بانه المحمول يوصف بانه فلان اي بانه الموضوع
كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه
الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا

لهمانا

محمولا

كل ناطق

كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان الجيم وهو ذلك
الشيء المفروض موصوف بكليهما اى بفلان و بهمان بل بالموضوع والمحمول
والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه
فالاقسام اربعة ولهذا اكد قوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجيم موصوف
بهما كما قررنا وتقريره بوجه اخصر ان الموجبة كلية كانت او جزئية لا ينعكس
كلية للاحتمال المذكور ولكن ينعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد اى فى
الموجبة شيء موصوف بطرفيها كفلان وبهمان واذا كان شيء من فلان بهمانا
كان المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه والمعنى سواء كان الاصل
كليا او جزئيا فلابد من ان يكون شيء مما يوصف بالبهمان يوصف بانه
فلان كان اى المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اى سواء كان
العكس كليا او جزئيا وكونه اخصر لكون التأويل فيه اقل واعلم ان الافتراض
المذكور وهو تفرقة ما في الموضوع والمحمول بالفرض والتسمية ليتضح به
الغرض لا على وجه يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث ليلزم
الدور وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبني على الشكل الثالث المبني على
انعكاس الموجبة وسياتى زيادة الكلام عليه فى الفصل الثالث من المغالطات
واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة
بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى ان هذا اعنى جعله عكس
الموجبة الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاحه اذ لا قضية عنده الا
البتاتة لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المتاخرين فانها لا
ينعكس ضرورية عندهم لجواز ان يكون المحمول ضروريا للموضوع كقولنا كل
كاتب انسان والموضوع غير ضروري للمحمول كقولنا كل انسان كاتب لانه
بالامكان لا بالضرورة وكذا غير الامكان من الجهات كالامتناع والوجوب.

ينفك مع المحمول كقولنا بالضرورة بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون
حجرا فهو انسان ليصير القضايا كلها ضرورية بتاتة ويؤمن من الغلط الواقع
من تكرير القضايا واشتباه البعض بالبعض وعكس الضرورية البتاتة الموجبة
ضرورية بتاتة موجبة مع اية جهة كانت بالطريق الذى مر واليه اشار
بقوله المحيطة والجزئية اى البتاتتين فان سياق الكلام يقتضى هذا
وان كان البيان لا يقتصر على الضرورة لاطراده فى جميع الفعليات انعكاس
على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملة اى انعكاس جزئى واذا
كان بالضرورة لا شىء من الانسان بحجر فلا شىء من الحجر بانسان بالضرورة
المعنى ان السالبة الكلية الضرورية ينعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية
والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شىء من الحجر بانسان بالضرورة
ويلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق
فى السلب تحقق الايجاب فى البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر
على هذا لا يقتصر الكذب على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس
بل يكذبان اما الاصل فلصدق بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق
بعض الحجر انسان واليه اشار بقوله والا ان وجد من موضوعات احدهما
اى موضوعات احد من الانسان والحجر ما يوصف بالاخر ما وقع الاقتصار
على كذب احدهما اى كذب احد من الاصل والعكس بل كذب كل منهما كما
مر تقريره وقد طعن بعض اكابر الافاضل من المتأخرين فيه بان اللازم
بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعنى تقدير فرض وقوع
الممكن هو ب وهو لا يناقض لا شىء من ج ب بالضرورة فى نفس الامر والحق انه
ليس بقادح لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من
تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب

لان امكان

موضوعات ذ د

لان امكان اتصاف شئ ما مما يقال عليه ب بصفة ج يقتضى كون ذلك الشئ
من جملة ما يقال عليه ج ويمنع ان يقال عليه ب وذلك لانه مع فرض الاتصاف
بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه فى نفس الامر قبل الفرض
كان من جملته لان فرض وقوع الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا
لديار بما يفيد العلم بان شيئا ما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها فاذا
امتنع ان يقال عليه ب فيكذب بعض ب ج بالامكان فيصدق لا شئ من ب ج
بالضرورة وبعبارة اخرى لو كانت ذات ب لا يمتنع ان يتصف بج وفرضت
متصفة له لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف بب وكانت ذات ب
هذا خلف فان قيل الفرض محال لانه يدخل فى جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا
فيها قلنا انه لو ادخل شيئا فيمتنع ان يتصف بج لكان قد ادخل فيها ما لم يكن
داخلا فيها لكن الحكم الكلى وهو قولنا لا شئ من ج ب بالضرورة قد تناوله مع عدم
الفرض لكل ما عدا الممتنع وانما يحتاج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحا الآن يحكم عليه
بان العرف يقتضى ان يحكم على ما يفرض بالفعل من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه
دقيقة اكثر ما يقع من الغلط فى هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة عنها و قصر
قصر الطاعن فى عكسها فى الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق لا شئ من ج ب
بالضرورة فلا شئ من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض
بعض ج ب كذلك وهو يناقض الاصل ولانك قد عرفت ان الدوام فى الكليات
لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه ضروريا
فاترفه والضرورة البتاتة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو
احتراز عما لا يكون الامكان جزء لمحمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان
فان كان معها سلب اى فى المحمول على ما مثل به ينعكس ايضا اى كما ينعكس الامكان
وذلك ليصح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه كذلك مثلا

وهو المطلوب

قصر

ان كان سلب فى الموضوع ينقل ايضا لمثل ذلك فان العكس جعل الموضوع بكليته
محمولا لا جعل بعضه كذلك كقولنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا
فهى بتاتة موجبة عكسها بالضرورة الشئ مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد
يخبط فيه اى فى عكس الضرورية الموجبة كثير من المتاخرين يعنى لذهابهم الى انها
لا ينعكس ضرورية لما اشرنا اليه وفى مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اى
وفى السالبة الجزئية اذا عينت ذلك البعض اى من الحيوان الذى ليس بانسان
بان يجعل فرسا مثلا وجعلت كليا كقولك لا شئ من الفرس بانسان انعكس الى
ما قلنا يعنى الى لا شئ من الانسان بفرس وهو المطلوب او يجعل السلب جزء
المحمول فنقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان
وهو ظاهر غنى عن الشرح والا اى وان لم يجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة
لا ينعكس كما ذهب اليه المتاخرون لصحة قولنا بعض الحيوان ليس بانسان الفرق
وعدم صحة قولنا بعض الانسان ليس حيوانا بشئ من الجهات لوجوب كون
كل انسان حيوانا وقولك لا شئ من السرير فى الملك لا ينبغى ان تعكسه دون
النقل بالكلية اى دون نقل المحمول بالكلية لان العكس نقله بكله لا ببعضه كما
تقدم والا لا يصح وانتقض بعضا على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم
اطراده لتخلف العكس عنها حينئذ فنقول لا شئ من الملك على السرير لظهور بطلانه
بل لا شئ مما على الملك بسرير فلفظة على لا بد من نقلها اذ هى جزء من المحمول
فيهما مع وجوب نقل المحمول بكليته فى العكس ومثله لا شئ من الحايط فى الوتد
ولا شئ من الكوز فى الماء فانهما لا ينعكسان الى لا شئ من الوتد فى الحايط ولا
شئ من الماء فى الكوز لان فى جزء المحمول فيهما لم ينقل ولهذا كذبا بل الى لا شئ
مما فى الوتد بحايط ولا شئ مما فى الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتقض على
انعكاس الموجبة الجزئية نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا بالضرورة وكذب

كقولهم ف ل

نقضا ن ل

علمه

عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول
فی الاصل ولم ينقل فی العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس
والنقيض والسوالب والمهملات البعضية انما كان للتنبيه ای على معرفة
القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من
المتاخرين لا لحاجتنا اليه فيما بعد ای من المسايل الاتية فی هذا الكتاب
[illegible] فی مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه الى الاشكال
وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال هو ان
القياس لا يكون اقل من قضيتين وفيه بحث وهو انه ربما ان قيل ما الحاجة
الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ فی تعريف القياس انه قول
مؤلف من قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا فی تعريفه وجب ان القضية
الواحدة لا يكون قياسا لا يجاب بان الفائدة فی ايراد المص هذا البرهان
عليها التنبيه على انه لا قول يثبت به مطلوب تصديقی مشتمل على اقل من مقدمتين
سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى انه لو لم ياخذ فی تعريف
القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة لدلنا البرهان المذكور على ذلك
كما اجيب به فی المشهور لان التكرار لا يندفع به وانما كان يندفع لو قال
ان الحجة لا يكون اقل من قضيتين ولم يتعرض فی البرهان لنوعی القياس
بل الجواب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى برهان وهو قوله
فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة ای على طرفيها فهی شرطية
لابد فيها من وضع ای للمقدم او رفع ای للتالی بقضية اخرى ليحصل
الانتاج وهی المقدمة الاخرى واذ ذاك فقد حصلت مقدمتان وهو
القياس الاستثنائی المذكور فيه عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول
فعند استثناء عين المقدم تكون النتيجة عين التالی المذكور فيه بالفعل واما
نقيضه
لكون ذ

الثانی وعند استثناء نقیض التالی یکون النتیجة نقیض المقدم المذکور بالفعل

فالشرطیة علی المقدمتین مشتملة علی طرفی النتیجة لا علیها لانه انما یصح علی

التقدیر الاول لاشتماله علیها وان لم یکن من حیث هی نتیجة دون الثانی

لاشتماله علی نقیضها ولکن لا من حیث هو نقیض ولهذا قال ان اشتملت علی

کل النتیجة ای علی طرفیها ولم یقل ان اشتملت علی النتیجة ولفائدة اخری

وهی ان تعلم منه وجه انحصار القیاس فی قسمین استثنائی واقترانی بعبارة

احسن من المشهورة بان یقال القیاس ان اشتملت علی کل النتیجة ای طرفی

النتیجة بالفعل فهو الاستثنائی والا فالاقترانی وانما کانت احسن من المشهورة

وهی ان القیاس ان کانت النتیجة او نقیضها مذکورا فیه بالفعل فهو الاستثنائی

والا فالاقترانی لاحتیاجها الی تاویل اذ لیس المعنی بذلک ان النتیجة بعینها

او نقیضها بعینه مذکور فی القیاس بالفعل من حیث هو نتیجة او نقیض فان

ادوات الاتصال والانفصال اخرجتها عن الخبریة واحتمال التصدیق والتکذیب

والنتیجة ونقیضها خبران محتملان لهما بل المعنی بذلک انهما مصرح بهما لو سقطت

الادوات المذکورة او قطع النظر عنها وان لم تشتمل القضیة الواحدة علی شیء

من طرفی النتیجة فلا انتاج اذ لا مناسبة بین تلک المقدمة والنتیجة و

لظهوره لم یذکره صاحب الکتاب وان اشتملت علی احدهما دون الاخر و

هو المراد من قوله وان ناسبت ای القضیة الواحدة جزء المطلوب فلا بد

من قضیة اخری تشتمل علی الطرف الاخر لیرتبط احد الطرفین بالاخر ویتم لیرتبط ل

المقدمتان وهو المراد من قوله فلا بد مما یناسب الجزء الاخر فیکون ای ما

یناسب الجزء الاخر قضیة اخری ویسمی القیاس اقترانیا وهو الذی لا

یکون النتیجة ولا نقیضها مذکورا فیه بالفعل بل یکون النتیجة مذکورة بالقوة

فی الکبری فان قولنا کل ج ب وکل ب ا المنتج لکل ج ا النتیجة فی الکبری بالقوة

للخزانة

للخروج تحت ب فان قيل لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه
ولا على جزئية ينتقل الذهن فيها اليه على سبيل الالتزام كما فى العكس وعكس النقيض
لاجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك المطلوب الا بعد شعور الذهن باللزوم
ثم لا يكفى ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم فيتم ايضا مقدمتان ويكون
القياس ح استثنائيا على ما اجيب به فى المشهور لان المشهور فى دلالة
الالتزام اللزوم لا شعور الذهن وحصول اللزوم فى الذهن لا العلم بحصوله
بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة على جزئى المطلوب وهو العكس
وعكس النقيض وان الذهن لا ينتقل منها اليه على سبيل الالتزام على ما قد عرفت
حالها عند الكلام فى تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا ويسمى بسيطا
وقد يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط لا يزيد
عن ثنتين واليه اشار بقوله ولا قياس واحد من اكثر من قضيتين
اما ان يكون اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله فان المطلوب ليس له
الا جزءان هما موضوع ومحمول ان كانت حملية او مقدم وتال ان كانت متصلة
او غيرهما مما يجرى مجراهما ان كانت منفصلة فاذا ناسب كل واحدة من
القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان
استثنائيا فلقوله وفى الشرطية اى وفى القياسات الشرطية وهى اما اقترانية
او استثنائية لا يزيد المقدمات على ثنتين اما فى الاقترانية فلان الشرطى
ليس له الا جزءان فاذا ناسب كل من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام
الثالثة واما فى الاستثنائية فلانه لم يبق الا الاستثناء فى الاستثنائيات
وبالمقدمة الاستثنائية يتم القياس دون الاحتياج الى ثالثة وفى قوله
وفى الشرطية لم يبق الا الاستثناء فى الاستثنائيات تعريض ان فى
الشرطية الاقترانية لم يبق شئ يحتاج الى مقدمة اخرى ليزيد المقدمات

على ثنتين والغرض ان فى كل منهما اشعار بحكم الاقترانى الشرطى هذا حكم القياس
البسيط واما مقدمات المركب فيزيد على ثنتين لانه قياس مركب من مقدمات
تنتج نتيجة ثم تركب النتيجة مع اخرى لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يتصل الى بعضها
المطلوب او يطوى وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على
انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا
كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا د فكل ج د وهو المطلوب و
نعم هكذا الى ان ينتهى اليه واما مفصول طويت فيه النتائج غير المطلوبة
كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل ج د وهو المراد من قوله بل يجوز ان
يكون قياسات كثيرة مبتنية لمقدمتى قياس واحد والقضية اذا صارت
جزء القياس تسمى مقدمة وقيل صغرى وربما لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة
قضية دون العكس ولهذا لم يقل فى تعريف القياس انه قول مؤلف من
مقدمات لظهور الدور وهذا هو المشهور لكن لو فسر المقدمة بانها
قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور ولا بد من اشتراك مقدمتى الاقترانى
فى شىء يسمى الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر والاوسط هو
المتكرر فى المقدمتين المحذوف فى النتيجة وانما سمى به لانه واسطة فيه ذ
بين حدى المطلوب به يتبين الحكم باحدهما على الاخر وكل واحد من
موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا لان المحكوم عليه فى المطلوب يسمى
حدا اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط فى الترتيب الطبيعى عند اقتناص الحكم
الكلى الايجابى والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط فى ذلك
الترتيب او لان الموضوع اخص من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول اشرف
من الموضوع لانه يشبه الصورة فسمى الاخص بالاصغر والاشرف بالاكبر
ويسمى الاصغر والاكبر الطرفين والراسين والمقدمة التى فيها الاصغر

الصغرى

الصغرى والتى فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط
مع الحدين الاخرين اعنى الاصغر والاكبر شكلا وتركب الصغرى مع الكبرى
قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة
اليها نتيجة وردفا ايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله يسمى مطلوبا واعلم ان
كل هذا يتحقق بما تركب من حمليتين وعليه يقاس ما تركب من شرطيتين
ومن شرطية وحملية اذ المقدم والتالى فى حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال
فى التقسيم الى الاشكال وهى اربعة لاغير لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين
اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم الصغرى
عنه لزوم بديهى ولزوم ما يلزم عن غيره من الاشكال ليس كذلك بل يتبين
لهذا الشكل وما يتبين بغيره فهو قبل ذلك الغير لا محالة فيكون اولا نحو
كل ج ب وكل ب ا وهو القريب من الطبع جدا ولهذا اسماه السياق الا تم
اذ قياسيته عزيزة المنتجة بينة بذاتها لا تحتاج الى حجة او محمولا فيهما
وهو الشكل الثانى لموافقته الاول فى اشرف مقدمتيه وهو الصغرى
لانها لا يكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شىء من ا ب او موضوعا فيهما
وهو الشكل الثالث لموافقته الاول فى اخس مقدمتيه وهو الكبرى
لانها قد يكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج
وكل ب ا او موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل
ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته الاول فى المقدمتين
ولهذا اسماه السياق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من القدماء
واليه الاشارة بقوله والشركة لابد وان يقع فى محمول احديهما او موضوع
الاخرى وهو يتناول الشكل الاول والرابع لانه ان كانت الشركة فى محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع

او موضوعهما وهو الثالث او محمولهما وهو الثاني وغير الاوسط من
الحدين يسمى طرفا والنتيجة تحصل من الطرفين ويحذف الاوسط
واذا كان الحد المتكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول
الثانية فهو السياق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف
بحذف الثاني والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن لقياسيتهما فهو اقرب الى الطبع من الاول
قبل ان يتبين ذلك ويكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه
فيلحظ لمية قياسيته عن قرب وانا اذا قلنا في الثاني كل ج ب ولا شيء من
آ ب فالفطرة السليمة تتفطن الى ان الذي هو ب لا يكون الذي ليس ب فج
ليس آ واذا قلنا في الثالث كل ب ج وكل ب آ تفطنت النفس لان ب
هو ج وهو آ فشيء مما هو ج هو آ فيكاد يلحقهما بالرد الى الاول وبعده ولا كذلك
الرابع ولهذا صار هما مقبول ولاطراح لاطراحه الكلفة على ما قيل من ان كلا
من الثاني والثالث يرتد الى الاول بعكس واحد وهذا فقد يحتاج
الى عكسين فان في ثاني الثاني وفي رابع و في رابع الثالث وخامسه
من كلفة العكسين على ما ذكر فلو كان حذفه لمجرد ذلك لعم الحذف او الاعتبار
وحيث لم يعم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال
والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وموضوع
الثانية وهو السياق الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق
بين السلب اذا كان في القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او
موضوعها وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق
بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح على المعدوم
اذ لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني فان النفي يجوز
على النفي وفي اكثر النسخ عن المنفي ولهذا يصح قولك في زيد المعدوم ليس

هو كشيء

هو في الاعيان بصيرا ولا يقع هو في الاعيان بصير وليس معنى هذا الكلام
ما يسبق منه الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما
في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من
الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا
اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود او
ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون
كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من
حيث هو غير ثابت على معنى ان العقل يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات
فانه وان صح على الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت
بل من حيث له ثبوت لان الاثبات يقتضي ثبوت شي حتى يثبت له شي
ولهذا يصح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بفلان ولا يصح
ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوت في الذهن
والحاصل انه يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات
كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل لا يجوز اثبات شي مما يغايره عليه من تلك
الجهة اللهم الا اذا كان شيئا عدميا ومما قيل ان موضوع السالبة اعم
من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها   لدقتها
ظن ان العموم انما هو لجواز كون السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة   موضوعهم
ولا يصح ذلك الا بان يأول بما ذكرنا ويقال مرادهم منه ان السلب يصح عن
المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم ويندفع الاشكال
عن كلامهم فيتحصل مما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة شي
واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة
البسيطة انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت

واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها
من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته
في نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث
ان له ثبوتا في الذهن ليمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث
له ثبوت ما يتلازمان ح لكن نحن لا ناخذ موضوع السالبة من حيث هو
غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح
والمتعارف وعلى هذا يتلازمان في جميع القضايا شخصية كانت او محصورة
لكن المص ايضا لما ذهل عن هذه الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما
في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما
ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد هو حمل العنوان عليه
ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت الموضوع او تمثله في وجود او وهم لان اثبات
الشيء للشيء فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير
ثابت لكونه ثابتا يتلازمان في المحصورات دون الشخصيات لخلوها
عن هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في
الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجمل المحصورات فانك اذا قلت
كل انسان هو غير حجر او لا شيء من الانسان بحجر هو حكم على كل واحد واحد
من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة
لكن الموجبة تشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة
وان خلت عن العقد الثاني الذي هو حمل المحمول فانها لا تخلو عن العقد الاول
الذي هو للموضوع العنواني واليه اشار بقوله والسلب انما هو للحجرية
اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا للانسانية التي هي العقد الاول واذا
لم يخل السالبة عن عقد ايجابي يستدعي الموضوع موجودا اذ لا اثبات الا على

وجملة ن د

للمحمول د

ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة
فى انهما لا يصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا فى الخارج ان حكم بثبوت
المحمول والعنوان فى الخارج وان لم يحكم بثبوتهما فى الخارج فلا يتوقف صدقهما
على موضوع موجود فى الخارج بل على ثابت فى الذهن والغرض انهما متساويان
فى اقتضاء موضوع فى الخارج وعدمه واذا استويا فيه بحيث تقتضى الموجبة
المعدولة وجود الموضوع فى الخارج كما فى قولنا كل انسان هو غير حجر اقتضت
السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لاستحالة ان يكون
موضوع سالبة اتم من موضوع موجبة بعد اتحادهما فى العبارة ولذلك قال
فلا بد وان يكون الموصوفات بالانسانية محققة اى فى الخارج او فى
الذهن حتى يصح ان يكون موصوفة بها اى بالانسانية فى الخارج او فى الذهن
ولان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررنا
وقد خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما
يجرى مجراه ولا يصح حمل اسم الشئ عليه على ما سيصرح به المص افترقتا فى الشخصيات
واستويا فى المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكانت مما تفرد به صاحب
الكتاب اذ لم اجده فى كلام غيره وقد اورد اشكال على ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء السالبة
وجود الموضوع فى الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية
فلو فرضنا موضوعهما معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال فيلزمه
ترك احد القولين ويلزمه منه اما ان السالبة المعقولة على الكل يصدق فى الموضوع
المعدوم واما ان الجزئية الموجبة لا يناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم ان
لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع فى الخارج وح لا يكون السالبة
الكلية والموجبة الجزئية متناقضتين على هذا التقدير ونحن فلا نريد الا كل
ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما قد علمت فاندفع

قيل
الاشكال وانت تعرف مما قررنا ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فان بين
ان كان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين
افرادها وان لم يكن اعم زال الفرق قلنا هو اعم باعتبار المذكور ولا يلزم منه
تباين الافراد اذ العموم من وجه فتعينين وهذا لا يستلزمه وليس اعم افرادا ولا
يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اشتمالا فاذا ازل الفرق فنجعل السلب فى
المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة ان اراد
بالموجبة موجبة تتوافق السالبة فى الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه
هيهنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول لضرورة بعض الانسان ليس هو
بصير اى بعض الانسان هو لا بصير لا جزء الموضوع لضرورة بعض الانسان
ليس هو ببصير اى بعض اللابصير انسان وان اراد بالموجبة موجبة كيف
كانت اى سواء وافقت السالبة فى الطرفين او خالفت صح ولكن فيه
بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض وهو كون السالبة البسيطة
مساوية للموجبة المعدولة لا يحصل ما ذكره وان قيل يحصل بان يعكس بعض
اللابصير انسان الى بعض الانسان لا بصير قلنا فاذا ايراده على المحمول اولا من غير ضرورة
تطويل لا فائدة فيه والتفاهر ان لفظة او الموضوع من زيغ البصر او طغيان
القلم ولا يقع الخبط فى نقل الاجزاء فى مقدمات الاقيسة ولان السلب له
مدخل فى كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء التصديق على ما سبق فلا
يحذف والا لا تبقى تلك القضية قضية لانتفاء جزئها بل نجعله جزء للموجبة
لا بان يجعل حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكر وهو قوله كيف وقد دريت ان
ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري والممكن الجابر وسلبه سواء
وعلى هذا يصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية والقياس الاتم يعني الشكل الاول
ضرب واحد وهو كل ج ب بتة وكل ب آ بتة فينتج كل ج آ بتة وانما كان كل

لانتفا

لان شرط الشكل الاول فی الانتاج موجبة الصغری والا لم یندرج الاصغر فی
موضوع الکبری ولم یتعد الیه الحکم من الاوسط وکلیة الکبری والا جاز ان یکون
البعض من الاوسط المحکوم علیه بالاکبر نحو بعض الحیوان ناهق غیر البعض
المحکوم به علی الاصغر نحو کل انسان حیوان فلا یتحد الوسط ولا یتعدی الحکم
ولهذا لم ینتج بعض الانسان ناهق لکن لما کانت المحصورات اربعا والضروب
الممکنة الانعقاد فی کل شکل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة فی الاربعة
اسقط اشتراط موجبة الصغری ثمانیة اضرب وهی الحاصلة من الصغریین السالبتین
الکلیة والجزئیة مع المحصورات الاربع الکبری واشتراط کلیة الکبری اربعة
اخری هی الحاصلة من الکبری الجزئیة الموجبة والسالبة مع الموجبتین
صغری وبقیت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتین کلیتین
ینتج موجبة کلیة نحو کل ج ب وکل ب ا فکل ج ا والثانی من کلیة موجبة
صغری وسالبة کلیة کبری ینتج کلیة سالبة نحو کل ج ب ولا شیء من ب ا
فلا شیء من ج ا والثالث من موجبة جزئیة صغری وموجبة کلیة کبری ینتج
موجبة جزئیة نحو بعض ج ب وکل ب ا فبعض ج ا الرابع من موجبة
جزئیة صغری وسالبة کلیة کبری ینتج سالبة جزئیة نحو بعض ج ب ولا شیء
من ب ا فبعض ج لیس ا ثم لما صارت الجزئیة کلیة والسالبة موجبة وغیر
الضروریة ضروریة لحصرت القضایا فی الموجبة الکلیة الضروریة وهذا الضرب
ای الاول من الاول ینتجها اکتفی به لاستغنائه عن غیره من الضروب الثلثة
المنتجة والسالبة الکلیة ولا یخفی بعد الاطلاع علی ما مر قوله واذا کانت
المقدمة جزئیة فنجعلها مستغرقة کما سبق مثلا ان یکون بعض الحیوان ناطقا وکل
ناطق ضاحک مثلا فلنجعل لذلک البعض مع قطع النظر عن الناطقیة اسما وان
کان معها ولیکن د فیقال کل د ناطق وکل ناطق کذا علی ما سبق ای کل ناطق ضاحک

فينتج كل د ضاحك ثم لا يحتاج الى ان يقول وبعض الحيوان د على انه مقدمة
اخرى فيضمها الى قولك كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه
مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية ذات حمل ووضع لان د اسم ذلك
الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذى قلنا انه سيصرح به وبلميته لا يخفى
على الفطن وان كان ثم سلب فليجعل جزءا كما مضى فيقال كل انسان حيوان
وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا يحتاج الى تكثير ضروب
وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخير اى الاكبر يتعدى
الى الطرف الاول اى الاصغر بتوسط الاوسط فالجهات فى القضية الضرورية
البتاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين او فى احديهما فيتعدى الى الاصغر اى
الحكم من الاكبر اليه بتلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة
وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ينتج ان كل
انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ولا يحتاج الى تطويل كثير
فى المختلطات يعنى على ما ذهب اليه المشاؤن بل الضابط الاشراقى مقنع
وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف ولكونه منسوبا الى حكماء الشرق
والسياقان الاخران اى الشكل الثانى والثالث ذايبتان لهذا السياق اى
الشكل الاول لانهما فرعان له لابتنائهما عليه ولنشير اليهما اشارة خفيفة
على طريقة المشائين ثم نبين ما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول
الشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمتيه فى الكيف والا لحصل الاختلاف
الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها
اخرى لاشتراك المتوافقين والمتباينين فى لازم واحد ايجابى وسلبى
مع امتناع السلب فى المتوافقين والايجاب فى المتعاندين وكلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن

بعض الانسان ليس بحجر ... الاخر

بعض الحيوان فرس
فبعض الانسان ناطق
فبعض الحيوان الانسان ناطق

الاخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه
ومباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض فصله او سلب
الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع اخر وعند اعتبار الشرطين يبقى الضروب
المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبين والكبرى
السالبة الكلية مع الموجبتين الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج
سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني
من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب
وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب
فبعض ج ليس هو ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض
ج ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى
الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى وبعكس الكبرى في الاول وبه وبالافتراض
في الثالث وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة
معينا لتصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما من الشكل الاول
والاخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها
كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان
نفرض البعض من ج الذي ليس هو ب د فيكون لا شيء من د ب
لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء من د ا
من هذا الشكل بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض
وهو بعض ج د على انهما اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فيقول
بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا من رابع الاول وقد طعن في استعمال

لاقتراض في هذا الضرب بان صغراء سالبة يجوز صدقها اذا كانت بسيطة
بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة يستدعي صدقها
وجود الموضوع وهذا المطاعن وان كان من المفضل الاكابر في كل فيه
ضعيف لان كل مفهوم كلي يتصور له جزئيات يحمل على كل واحد منها
حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او لم يكن ونحن لا نوجب وجود
الموضوع في الموجبة المصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت المحمول
في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا لانه يصدق كل ممتنع شكل ولو لم يوجد شي
من الممتنعات ومن تحقق الاصول السابقة في الحمل والوضع لم تشتبه عليه
ذلك او نقول ان لم يكن ج وجود فيصدق لاشي من ج ا ضرورة كذب نقيضه
وهو بعض ج ا لعدم الموضوع و ح يصدق ليس بعض ج ا لاستلزام صدق
الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان لج وجود يتم برهان الافتراض
ويلزم صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب لازم سواء كان لج وجود او لا
واما الشكل الثالث فشرطه موجبة الصغرى لانها لو كانت سالبة جاز توافق
الطرفين بان سلب النوع وفصله عما باين جنسه او سلب احد النوعين
عن الاخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه والا جاز ان يكون
البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج و
ضروبه المنتجة ستة هي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولميته لا يخفى على الفطن
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب ا
فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ب ج ولا شي من ب ا فبعض ج ليس ا ولا يلزم المطلوب من هذين
الضربين كليا لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط

نوري ٧

في الضرب الاول مساويا للاكبر وفي الضرب الثاني مشاركا للاكبر في الاندراج
تحت الاصغر حتى يجب ح ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في كل واحد من
هذين الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول
وبالسلب في الضرب الثاني مثال الاول قولنا كل الانسان حيوان وكل الانسان
ناطق مثال الثاني اذا بدلنا بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا
يصدق كل حيوان ناطق ولا شيء من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان
القرينان النتيجة الكلية لم ينتجها شيء من الضروب الباقية لكون كل من
الاربعة اخص من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الرابع من
موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ا
فبعض ج ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا السادس
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ب ج وبعض ب ليس هو ا فبعض ج ليس هو ا بيان هذه الضروب
بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى و
بعكس الصغرى في الثالث الاول والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى
ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية
وفي السادس سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة او لا لما تقدم فظهر ان
هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المشائين
في بيان الشكلين الثاني والثالث وعدد ضروبهما وشروطهما الى غير
ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه بقوله وههنا
قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات

ينتج

محمول احدهما على الاخرى اى على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان
حيوان ولا شيء من الالة بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال
فرس ولا شيء من الانسان بفرس لان الفرس لا يباين الانسان من
جميع الوجوه كما تباين للحيوان الالة بل من وجه واحد وهو كونه صهالا
فيعلم يقينا انه لو كان احدهما اى احد الموضوعين مما يتصور ان يدخل
تحت الاخر ما استحال عليه اى على الموضوع الداخل تحت الاخر محموله اى محمول
الاخر لان المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء فيمتنع اذا ان
يوصف احدهما اى احد الموضوعين بالاخر الذي جعل موضوعا في النتيجة
واما حمل ههنا فالنتيجة ضرورية بتاتة نحو بالضرورة لا شيء من الانسان
بالة ولا شيء من الالة بانسان وكذا لا شيء من الصهال بانسان ولا
شيء من الانسان بصهال لامتناع حمل محموليهما او وجوب السلب فيها
اى وانما كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية بتاتة لامتناع
حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع
الاخر او لوجوب السلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين
عن الاخر لتباينهما مما يكون في المقدمتين من جهات او سلوب
فجعل جزء المحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة فانه
جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة
فانه جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع
فيعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وح لا شرط اتحاد المحمول ايضا
من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة اى وللزوم النتيجة عن المشتركين
في محمول غير متحد من جميع الوجوه كممكن الكتابة وممتنع الكتابة لا يشترط
اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه

بدله في د

المشائين ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط
اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين
بل انما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين
المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في
الاولى والممتنع في الثانية ويجوز تغاير جهتي القضيتين فيه اي في هذا السياق
وهو الشكل الثاني ومخرجه من السياق الاول اي بيانه بالشكل الاول وكيفية
رده اليه ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما
ما امكن على موضوع الاخرى وكل قضيتين استحال على موضوع احدهما ما
امكن على موضوع الاخرى فموضوعهما بالضرورة متباينان ينتج ان هذين
القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان كذا اي وكذا يلزم تباين
الموضوعين اذا كان في المباينة محمول احدهما اي ما هو محمول في الاصل
ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب النسبة
نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين
بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الاخرى
فان وجوب النسبة ممتنع على الاولى اي على موضوع الاولى فالامكان على
الاخرى اي على موضوع الاخرى ولهذا لا يصدق بالضرورة كل انسان كاتب
ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة
ضرورية بتاتة نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في المباينة
اذا كان محمول احدهما واجب النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة
والاخرى ممتنعة النسبة نحو كل حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة وكان على
ما قلنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهي ان
الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية

فلنجعل كلية كما سبق لتصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة كلية موجبة
لصيرورة السلب جزء المحمول بتاتة لصيرورة السلب جزء المحمول بتاتة لصيرورة الجهة
جزءه ولسنا نوجب ان نعمل في احاد مقدمات العلوم هذا العمل وهي جعل
الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا عملنا القانون عملنا اذ
اي في جعل كل واحد من الثلثة المذكور ههنا فكل مقدمتين ما دفنا هما
على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات المحمول احدهما
على موضوع الاخرى سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى
سالبة او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما
محيطتين موجبتين ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع الاخرى
ومتلازمين لتباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا به
في هذا السياق وتركنا التطويل اي تطويل المشائين على اصحابه في الضروب
وهي ان ينتج منها اربعة والكليات اي في بيان انتاج الضروب والمختلط
اي الاختلاطات ولهذا اي ولهذا السياق نحتج اي بيان من الشرطيات
من انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخر
فما وجب على جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات الاخر او امتنع ويستثنى
نقيض التالي وهو انه وجب على جزئيات احدهما ما امكن او امتنع على جزئيات
الاخر لنقيض المقدم وهو ان موضوع هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول
احدهما في الاخر فهذه طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقهم
في بيان الشكل الثالث فهي لما اشار اليه بقوله قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا
معينا كالاوسط في الثالث وصف بمحمولين اي بمحمول الصغرى وهو الاصغر
وبمحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين اي من
الاصغر موصوف بالمحمول الاخر اي بالاكبر ضرورة مثل ان يكون زيد حيوانا

اذن

وزيد انسان علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشىء من الانسان حيوان
على اى طريق كان اى تاليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد حيوان
صغرى وزيد انسان كبرى اوكان بالعكس فانه ينتج الا ان الاول ينتج ان شيئا
من الحيوان انسان والثانى ان شيئا من الانسان حيوان وان كان
هذا الشىء المعين اى الاوسط معنى عاما اى كليا كالانسان لا جزئيا كزيد
على ما هو فى المثال الاول فنجعل مستغرقا اى الجزئيات لتصير الصغرى والكبرى
محيطين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر لشىء
معين موصوف بالامرين اى بالحيوان والناطق فيلزم ان يكون شىء
من احدهما هو الاخر اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان
بعض من شىء موصوفا باحد الجزئين كقولنا بعض الحيوان انسان اوكليهما
كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ضاحك بالفعل وعين
اى بعض ذلك البعض فجعل مستغرقا كان هذا وهو كون الحصر لشىء معين
موصوف بالامرين حاله وجعل السلب ايضا جزء المحمول فينقل الى النتيجة
نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان فهو غير حجر
ويكون اى بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين فى
جميع المواضع فى هذا السياق دون الملجئ الى سالب واذا كان المقدمتان
فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمول صح ايضا كما فى قولك كل انسان
هو لا طاير وكل انسان هو لا فرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا
مما يوصف بانه لا طاير هو لا فرس وهو ظاهر غنى عن التفسير وان كان
احدى المقدمتين مستغرقة كقولك كل انسان حيوان والاخرى غير مستغرقة
نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد التركيز فى الموضع يجوز اشارة الى ان
هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفى كلية احدى المقدمتين فان البعض

داخل في الكل فيتعين كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء
من احد المحمولين بالاخر وهو المطلوب ولا يلزم اتصاف كل واحد من
المحمولين بالاخر في هذا السياق اي ولا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين
او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الاخر
مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان ومثال الثاني كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالاخر نحو كل جسم حيوان
وكل حيوان ناطق بل شيء من احدهما هو الاخر نحو بعض الجسم حيوان وبعض
الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول في المقدمتين
حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفاء بضرب
واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره
اي ومدار هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شيء واحد
هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه
اي بيانه من الشكل الاول هو ان هذين القولين اي الصغرى والكبرى
قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف
بكلا المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالاخر فهذان
القولان هكذا حالهما اي بعض موصوفات احد محموليهما يوصف بالاخر
وقد حذف عنا التطويلات اي التي ذكرها المتاخرون من تكثر الضروب
وبياناتها والاختلاطات الى غير ذلك في بيان الاقترانات الشرطية نيات ند
والشرطيات ايضا قد يولف منها قياسا اقترانية كما قد الف من الحمليات
والمير الاشارة بقوله ايضا واقسامها خمسة لانها اما ان يتركب عن المتصلات
او المنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل و
الاقرب الى الطبع هو المركب من المتصلين والاوسط اما جزء تام من كل

واحدة

واحدة من المقدمتين او غير تام من كل منهما او تام من احدهما غير تام من
الاخرى فان كان تاما من كل منهما فينعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان
كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو
الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث
كقولك في المتصلات اى في الاقتراني المركب من المتصلات والشركة في جزء تام
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب
مخفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب مخفية لان نتيجة هذا القسم متصلة
مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا الضرب دون غيره
لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات وهي ما يكون كثيرة الاستعمال ولهذا
لم يذكر ايضا المركب من المنفصلين ومن المنفصل والحملي ومن المنفصل والمتصل
لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد تمسك
على هذا الاقتران بان ملازمة الكبرى في نفس الامر وان لا يبقى على تقدير
ثبوت الاصغر اذا كان ممتنعا في نفسه وتمثلوا عليه من افضل الاشكال وهو
الاول بانه كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم
يكن بياضا وجوابه ان الاوسطان وقع في الكبرى كما وقع في الصغرى كان
الانتاج بينا لكن النتيجة تكذب لكذب الكبرى ح وان لم يقع كالسواد المأخوذ
من الصغرى على الوجه الذي لا يضاد البياض وفي الكبرى على الوجه المضاد له
لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى
صادقة فليس بقادح في الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته
فان الكاذب المقدمات قد ينتج ويستعمل الرابعة والشرائط والحدود
يعني في الاقترانيات الشرطية حالها كما سبق يعني في الاقترانيات الحملية
من غير تفاوت فلهذا اكتفى بما ذكر هناك وقد يتركب قياس من شرطية وحملية

اماثة

وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة
بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او التالي وينعقد الاشكال الاربعة
في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع ولمسيس الحاجة اليه
فان قياس الخلف ينحل الى هذا الاقتران ولا من الاشكال غير الاول ولا
من ضروبه غير الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث الاشراقية الى غيره والى
القسم الرابع اشار بقوله والتركيب ما اذا كانت الشركة بينهما في التالي والحملية
كبرى كقولك كلما كان ج ب فكل ه د وكل د آ فيحصل النتيجة شرطية
متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تاليف التالي والحملية
كقولنا كلما كان ج ب فكل ه آ وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه
بان الحملية الصادقة في نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق
مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلا موجودا فهو بعد وكل بعد
فهو في مادة فلو انتج لصدق ان كان الخلا موجودا فهو في مادة لكنه ليس بصادق
والجواب بعد ما عرفت انفا انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالتزام
فانه لا يمتنع في المحال ان يلزم من وجوده نفيه وليس صدق المتصلة الا
بصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت في قياسات
الخلف وسمي به اما لان الخلف هو الشيء الردي او المحال واما لان الحاصل
من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب ياتي من ورائه وخلفه
هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من متصلة وحملية ان كان
المطلوب حمليا او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان المطلوب شرطيا
والاخر استثنائي والى هذا اشار بقوله والقياس الذي يبين فيه حقية المطلق
بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي

كونه

كقولك ان كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة
حقة ينتج على ما قلنا اى فى الاقتران المركب من المتصل والحملى ان كذب
لا شيء من ج ب فبعض ب ا وان شئت جعلت هذه اى هذه النتيجة
وهى بعض ج ا محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذى هو تالى الشرطية كما سبق
وهى بعض ج ب محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د فيصير
كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شيء من ج ب فكل
د ب وكل ب ا ينتج ان كذب لا شيء من ج ب فكل د ا ثم نستثنى نقيض
التالى وهو لا شيء من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثانى لينتج نقيض
المقدم وهو انه لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق وفى الخلف تبين
ان كذب النتيجة ما لزم وفى اكثر النسخ ان النتيجة المحالة ما لزمت من
المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان يكون لنقيض المطلوب
فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وهو المطلوب وعلى هذا
يقاس استعماله فيما اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذى فيه
من شرطيتين ومن طعن انتاج الاقتران المركب من المتصلة والحملية
بما ثم جعل قياس الخلف مركبا من اقيسة استثنائية وبين ذلك من طريقين
احدهما وليكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا مانعة الجمع اذ لو
جاز اجتماعهما على الصدق لصدق ينتجهما وهى كل ج ا الصدق صورة القياس لكن
ليس كل ج ا على انه بينة الكذب او بين كذبها فلا يجتمعان على الصدق ولكن
كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المطلوب وثانيهما اما ليس كل ج ب
او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب وبين
منع الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرض فاما ان يصدق معه كل ج ب او ليس
كل ج ب فان كان الثانى فقد امتنع الخلو وان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة

كل ج آ ممتنع الخلو ايضا وتركيبه على هذين الوجهين صحيح لكن الاشهر تركيبه
من اقتراني واستثنائي وفي تحليله طريق اخر وهو ان كل ج ب وكل ج د لصدق
كل ب د على انها مسلمة ثم يقال لكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب وهو المطلوب
[illegible] وهو في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها هو ان العلوم
الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية
واليقين اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته
الواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج اعتقاد المقلد المصيب لانه
قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام الاوليات
والمشاهدات والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
حدس قوي من النفس بسبب مشاهدة القراين دون الاثر موجب لليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيات تشكل النور فيه
بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها وهي
قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يعزب عنها الذهن عند تصور الحدود كقولنا
ان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين والانقسام بمتساويين وسط
حاضر في الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي
القضية وان كان بالكسب اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما
اولا والاول الاوليات ويدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها
منها وان لم يكن تصور طرفيه كافيا في الجزم بل يتوقف على شيء اخر فان كان
ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام شيء اخر اليها
فهي المشاهدات والا فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق وهي ما يكون سبب الحكم
الكلي فيه بعد تصور الطرفين واحدى القوى الظاهرة او الباطنة شيء
اخر كحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور ولهذا لم يذكرها لدخولها

في الاوليات

فى الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا لئلا يرد ذكره للمجربات و
المتواترات نقضا او قياس خفى كما فى المجربات او غيرها كما فى المتواترات والى ما
ذكرنا اشار بقوله ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان المعلوم منها
اما ان يكون اوليا وهو الذى تصور تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود
وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقال فى المشهورات ان الاولى
هو الذى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يختص بالحمليات وعبارته
يشمل جميع اصناف القضايا ولا يتاتى لاحد انكاره بعد تصور الحدود لان
الاولى هو الذى يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا فى الجزم بالنسبة
بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود كحكمنا ان الكل
اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشئ واحد بعينه متساوية وان السواد
والبياض لا يجتمعان فى محل واحد ان قيل لا نسلم ان حكمنا ان السواد والبياض
لا يجتمعان فى محل واحد ونحوه كقوله فى التلويحات ان الشخص الواحد فى حالة واحدة
لا يحل فى مكانين اولى يكفى فى نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها
دون مشاهدة لافتقار العقل فى نسبة بعض اجزائها الى مشاهدة باطنية
وذلك ظاهر قلنا انه وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة يفتقر
اليها فى تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد تحصيله فلا يفتقر
ذلك التصديق الى غيره فيكفى فى التصديق بمجرد تصور اجزائه وان كانت
تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة
ما يفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصيله زايدة عليه وهى مشاهدة
النسبة ففى المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا
لا على ما ادركه فانه فرق بين ان يكون المدرك اى بالمشاهدة هو نسبة
المحمول مثلا الى الموضوع كما فى المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع

الى البعض

المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق به يتميز امثال هذه الاوليات
من المشاهدات اي يكون مشاهدا بقوان الظاهرة او الباطنة
كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة او كعلمك بان لك شهوة وغضبا
اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات
باحد الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات
باحد الحواس الخمس الباطنة كعلمك ان لك شهوة وغضبا على ما ذكره وكعلمنا
بذواتنا وافعال ذواتنا التي هي مدركات نفوسنا لا بآلاتها ويخص المدرك
بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلي في المشاهدات مثل ان
كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول لبعض
جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق
بواسطة الاحساس بتلك الجزئيات فانها انما تستفيد بالحس ان هذه
النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي حكما كليا لانه انما
يشاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل
بما ادرك الحس وادى اليه فان جزم به فهو من جملة الواجب قبوله وان لم
يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات وزعم انها غير
مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات
كل ما نشاهد لينهض اغاليط الحس نقضا بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة
الحس الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن
له ذلك الشعور والمشعر فانه اذا لم يكن ذلك المشعر كالاكمه مثلا فلا
يحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا ان كان له ذلك المشعر لكن لم يكن
له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد الفيل مثلا بانه كذا فانه لا يصح
واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان يحتج عليه بها او يكون حدسيات

والمجربات

والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها بالاصناف
لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع
الاوليات الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة
لماهيات المقتضية من حيث هي هي ولهذا قد يتداخل بعض اقسام الاوليات
اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا تامن فيه
النفوس عن الاتفاق اى عن كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس
خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم يستثنى التالى
لنقيض المقدم كحكمك بان ضرب الخشب مولم وانما شرط هذا ليشعر بان
التجربيات لا يقال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت بان الغراب
اسود مثلا بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو
اى هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء اى من الحكم الحاصل بالاستقراء
الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم الكلي لانه غير مفيد لليقين
والتجربة مفيدة لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء
هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته
فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والجماد والنبات متحيز وكل جسم متحيز
وهو يفيد اليقين لانه في قوة قياس مقسم يفيده ونظمه ان يقول كل جسم
اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز
وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيده لما
ذكر فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فيعلم ان حكمنا على كل انسان بانه اذا
قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلي بما صودف في جزئياته الكثيرة اذ لا
مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء
على مشاهدة كثيرة من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد

يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور او كان الاستقراء تاما كما مر
واذا اختلف اى النوع قد لا يفيد اليقين وانما قال قد لا يفيده لانه قد يفيده
مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما كالحكم بان كل حيوان تحرك لدى مضغه
فكه الاسفل استقراء بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم تشاهده كالتمساح
بخلاف ما شاهدته لانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات
وهى قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات اى من المخبرين فانه ان حصل اليقين
بقول واحد كان حدسيا لا تواترا اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع
المخبر عنه ولامن من التوافق على الكذب وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه
كالحكم بوجود مكة فى زماننا ووجود جالينوس وغيره فى ازمنة متقادمة
ويشترط استواء طرفى ذلك الزمان وواسطته فى حصول العدد التواترى
وانما ترك ذكر اشتراط كونه مستندا الى الحس لظهوره فانه لو اطبق اهل العالم
بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما
افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الشرطين اشار بقوله
ويكون الشئ ممكنا فى نفسه ويأمن النفس عن التواطى واليقين هو القاضى
بوفور الشهادات لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قد تم وليس لنا ان
نحصر عددها اى عدد الشهادات فى مبلغ يعنى كما حصره بعض اهل الظاهر
فى عدد ممن حصره فى اربعين الذى به ينعقد الجمعة فى بعض المذاهب او ثلثمائة
وثلثة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك من تحكماتهم الباردة فان ذلك لا يتعلق
بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن
قلتهم اخرى مع سائر الشرايط والقراين فرب يقين حصل من عدد قليل و
للقراين مدخل فى هذه الاشياء كلها اى فى المتواترات والتجربيات والحدسيات
عند الجمهور يحدث منها اى من القراين الانسان حدسا فيحكم بسببه

وانما جعل الثلثة من اصناف الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى
الحدس وذكر من الاصناف اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند
الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق دون الاولين و
حدسياتك ليست بحجة على غيرك اى وحدسياتك على قاعدة الاشراق لتشمل
الثلثة كما قال فى التلويحات وبقينك المتواترى والحدسى والتجربى ليس حجة
على غيرك اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على
انه لا يجوز استعمال هذه القضايا فى القياس الذى يراد به افادة اليقين للغير
او يقصد به افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون ما حصل للمستدل بها
من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين
لم تحصل النتيجة يقينية ايضا واما الثانى فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل
للمستدل ثم انكر ذلك على وجه المكابرة لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق
الى كشف دعواه لهذه الستة التى جعلها ثلثة هى مواد الاقيسة البرهانية على
معنى ان كل قياس تركب منها يسمى برهانا كيف ما كان القياس من استثنائى
واقترانى حملى او شرطى ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية وهى
عند الجمهور ايضا ستة الاول الوهميات وهى قضايا يوجبها الوهم لا انسانى
فتصدق اذا كان حكمه فى المحسوسات لان الوهم تابع للحس ويدخل فى الواجب
قبولها ويكذب ان كان فى غير المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات كحكمنا
بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كحكمنا ان كل موجود مشار اليه ونعرف كذبها
بان الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كمساعدته العقل المنفرد
بالميت بانه لا يتحرك ولا يبصر ولا ينفع ولا يضر وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف
منه والاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهى ان
الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر

النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقوله وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشئ و
يكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات كانكاره
لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة لان عنده ان كل موجود في جهة ومشار اليه
اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا كذلك واما احكامه فيما
يحس به فصحيحة ان شهد له العقل بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان
واحد في زمان واحد ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضه
اى لنقيض ذلك الشئ الذى حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه على ما مر من
المثال ومثال آخر اختص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان
الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهي ان بعض
الموجود لا في جهة مثلا انكرها وكل وهمي يخالف العقل كالخوف من الميت
مثلا فهو باطل لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا لقوله والعقل
لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك
لما قررنا والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس
منها اما شامة او لرقة وحمية او لمقوى وانفعالات من عادات وشرايع وآداب
كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات هو انا اذا
جردنا انفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الآن
دفعة من غير ان شاهدنا احدا ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا
فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات ولان الاولى نحو النفي والاثبات لا يجتمعان
قد يكون مشهورا اذ المعتبر في شهرتها تطابق الآراء عليها لا مطابقتها لما
عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا اى فطريا وقد لا يكون فلهذا
قال والمشهورات ايضا قد تكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميات
ايضا قد لا تكون فطرية واشلة واصحة وقد تكون فطرية كحكمه ان جسما واحدا

فى زمان واحد لا يكون فى مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافى كونه وهميا
لانه قد يتفق حكمهما لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك
الا الكلّ وكليا من حيث هو مدرك العقل منه اى من المشهور الذى هو
غير فطرى ما يتبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح ومنها اى من المشهورات
باطل نحو قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يتاول بان نصرة الظالم
كفه عن الظلم والا كان حقا لا باطلا ويكون الاول مشهورا ايضا من حيث
عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا ان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف
هو ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولى باعتبارين والثالث المقبولات
اى لغويا كما تقدم مثاله الا استثنيا فانه لا يصح مكان الفرق بينهما والثالث
المقبولات وهى قضايا يؤخذ عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوى او مزيد
عقل ودين كالماخوذات من افاضل السلف واماثل الخلف وهو المراد من
قوله ومن القضايا ما قبل اسما عمن يحسن به الظن والرابع المخيلات وهى قضايا
يؤثر فى النفس حالة الورود عليها اثرا عجيبا من قبض او بسط صادقة
كانت او كاذبة كقولك فى ترغيبه شرب الخمر انها ياقوتة سيالة وفى تنفير
تناوله للعسل انه مرة مقياة فيرغب النفس فى الاول وينفر عن الثانى
واليه الاشارة بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفى اكثر النسخ ما لا
يؤثر بتصديق بل بقبض وبسط وسميت المخيلات كحكمك بان العسل
مرة مهوعة وانما لم يقل فى المقبولات وسميت لها لان قوله ومن القضايا
ما قبل يدل على اسمها الخامس عنده فى هذا الكتاب المشبهات وهى
قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها الواجب قبولها ولغيره وليست هى باعيانها
وسنذكر اسباب الاشتباه فى المغالطة ان شاء الله العزيز وهى المراد
من قوله ومنها قضايا اى ومن القضايا قضايا مزورة مشبهة بام لدرج

بالتزوير ويسدكرها يعني في المغالطة وعند الجمهور الخامس المسلمات وهي قضايا
تسلم من الخصم لتبني عليها الكلام في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت
او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة و المهندس
امتناع احاطة خطين مستقيمين بسطح والسادس المظنونات وهي قضايا يحكم
العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان نقيضه
كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرهما لدخول المسلمات
في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار اخر وفي نقطة
في التلويحات هاهنا بتنبيه الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقيني سواء
كان فطريا او يبتنى على فطري في قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب
من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة والغرض منه بعد
الامتحان والتجربة افحام الخصم وتغليطه ومن المشهورات والمسلمات جدلا
والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم ودفعه ومن
المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب المستمع فيما ينفعه من
تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة في الصدقات
ومن المخيلات شعر والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويزيد وجاهة
الاصوات الطيبة والالحان الحسنة فصل التمثيل وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته
في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا قياسا على
البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين
كالعالم والبيت بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التاليف فالفقهاء يسمونه
قياسا والصورة التي الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخرى كالعالم
فرعا والمعنى المشترك علة جامعة فحد وده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط وهو شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما

بالعلم

بل علة المشترك بطريقين احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم هو ان المعنى الشامل اى التاليف حيث عهد كما فى البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اى الحدوث وكذا بالعكس اى وحيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان فى محل النزاع وهم فى حيز الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهد هذا الحكم اذ مع جواز انفكاكهما فى موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما فى محل النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين وهو ان الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما بمعنى انه وجد فى بعض صور وجوده وعدم فى بعض صور عدمه ودوران الشئ مع الشئ وجودا وعدما على ما ذكرنا من التفسير موجب لعلية المدار للدائر فالتاليف علة الحدوث وينقض بانه يجرى فى اجزاء العلة وساير الشرايط المساوية لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما على ما ذكر من التفسير مع ان شيئا منها ليس بعلة بالاتفاق الثانى ويسمى السبر والتقسيم عند قدمائهم المتاخرين والترديد الذى لا يكون بين المتناقضين عند متاخريهم هو انهم يعدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذى سموه الاصل والشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو باطل ليس بشئ لانا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكروا مع كثرة اللوازم والاعراض لجواز وصف اخر هو مناط الحكم اى علته لان الترديد غير داير بين النفى والاثبات ولهذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه الا بعد حين ثم تثبتون ان ما وراء ما نسب اليه الحكم فى الاصل اى ما عدا التاليف احاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد فى موضع اخر كما يقال علة حدوث البيت ليست الامكان

والا كانت صفات البارى حادثة ولا الجوهرية والجسمية والا كان كل جوهر
وجسم كذلك وان الذى نسب اليه الحكم اى التاليف استقل دون الاوصاف
باقتضاء الحكم فى موضع اخر لوجود الحدوث مع التاليف فى ذلك الموضع دون
الاوصاف المذكورة فعلية الحدوث التاليف ولا طايل تحته اما الغاء ما سوى
الذى ينسب اليه الحكم اى الغا كل ما سواه عن درجة الاعتبار لا يتمشى ولا يتم
لان مما سواه الخصوصية لمحل الوفاق مع احتمال كونه شرطا لعلية المشترك او
كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اى الحكم فى الاصل
لخصوصية اى لخصوص الاصل ومشخصه وتعينه لا لمعنى يجوز ان يتعدى
اى من المعانى المشتركة بينهما او لمجموع الاوصاف اى او لبقاء احتمال ان يكون
الحكم فى الاوصاف لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا و
تنزل المنع واعرض عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اى بعد تسليم
ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية او المجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه مضافا
الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون كل واحد من قوله اثنان اثنان ومن قوله
ثلثة ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد ~~مجموع كل له مدخل اثنان اثنان~~
~~او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد له مدخل~~ لان كل مرتبة لها خواص ليست
لغيرها فيجوز ان يكون المقالح لاقتضاء الحكم هو اثنان اثنان او ثلثة ثلثة
دخولها فى العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه اى التاليف
الى قسمين ابترى مثلا وعنصرى لا يلازم اى الحكم وهو الحدوث الا احدهما
وهو التاليف العنصرى ولا يوجد اى ذلك القسم الذى لزمه الحكم فى محل
النزاع فلا يثبت الحكم فيه وهذا لقريب من الوجه الذى سبق من احتمال
غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك جوز اضافة الحكم الى
وصف غير التاليف وههنا جوز اضافته الى هذا التاليف الخاص فمن حيث

من تلك الاوصاف دون الاحاد
واذ ذاك فلا بد لهم من حصر
عقود الاعداد وابطال ما

ارتفاعه

ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا الى وصف غير التاليف
المطلق ومن حيث انه مضاف الى التاليف وان كان خاصا كان غير الوجه
السابق فلهذا قال بقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذى عينوه فى
موضع اخر لا يجمعهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين الى
ايهما ينضم اقتضى الحكم اى لذلك الموضع ايضا صفات اخرى هى اجزاء العلة
ان اقترن التاليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضم الى هذه
ايضا اقتضاه فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء فكان للحدوث وهو حكم عام
علتان مستقلتان متغايرتان جزء كل منهما التاليف لجواز اجتماع العلل
الكثيرة على معلول واحد نوعى واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون الحكم
واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والشعاع ومجاورة جسم
حار كما سنذكره فيكون فى ذلك الموضع معه اخر اى مع التاليف وصف
اخر فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى عدة الاوصاف
ان لزم بعدها فى الموضع الثانى لاحتياجه الى السبر فى الموضع الثانى و
الغائبا سوى التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من الفساد ما فيه
وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل المتعددة
ويقيمون الحجة عليه ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز
ان يكون الحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركة لها علة اخرى غير
الحركة قياسا على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس فيثبتون
بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل
متعددة وايضا ان جاز ان يكون الحكم واحد عام علل لا تصح قاعدتهم ان
العلة فى الشاهد اى الاصل علة فى الغايب اى الفرع وكذا الشرط اى وكذا
لا تصح قاعدتهم ان الشرط فى الشاهد شرط فى الغايب لجواز ان يكون لشىء

عام او متشخص علل وشروط على سبيل البدل اما العام فقد تقدم مثاله
واما المتشخص فياتي مثاله ان شاء الله العزيز ومن قواعدهم ايضا ان ما
دل على امر في الشاهد دل على مثله في الغايب فيقال ان كانت الدلالة لذاته
على الحكم العام فنسبتها اليهما في الشاهد والغايب سواء فلا حاجة الى التمثيل
وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام
في الاعتبار لخصوص ما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل حينئذ
ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرطا للعلية المشترك او خصوصية
الفرع مانعة عن علية المشترك قلتم انه ليس كذا لابد من برهان فصل
وهو في انقسام البرهان الى برهان ان و برهان لم الحد الاوسط قد يكون
علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر
الى الاصغر نفيا او اثباتا في الذهن والوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفاؤه
عنه في العين وهو الخارج المعتبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار
وكل ما مسته النار فهو محترق فمماس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في
الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم
لاعطاءه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلية ولا يشترط في برهان اللم كون
الاوسط علة الاكبر بنفسه بل علة لوجوده في الاصغر فان كان معلولا له كقولنا
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان ليس علة لوجود الجسم في
الخارج لانه معلول وجوده فيه بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون
اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون العلة للتصديق
فحسب لا له وللوجود ويسمى برهان الان لاقتصار دلالته على انية
الحكم اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الوسط اي الدال
على انية الحكم دون لميته معلول النسبة اي نسبة الاصغر الى الاكبر في الاعيان

الانية

الا انه اظهر عندنا اى الا ان الاوسط يكون الاظهر عندنا اى من النسبة
فلهذا يجوز ان يستدل به عليها الا انها عليه كقولك هذا الخشب محرق
وكل محرق مستها النار فهذا الخشب مستها النار فالاحراق الذى هو
الوسط معلول النسبة التى هى مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الوسط
معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر متلازمين ومعلولى
علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فصل فى بيان
المطالب ولان العلم ينقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان نتوجه
نحو اكتساب التصور وهو اثنان ما واى او التصديق وهو ايضا اثنان
لم وهل ومطلب ما يطلب اما شرح الاسم كقولنا ما العنقا ويجاب
بتفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا وهو اما حد بحسب الاسم واما رسم بحسبه
او ماهيته المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب
باصناف المقول فى جواب ما وتقع الحدود الحقيقية فى الجواب و
ربما اقيمت الرسوم مقامها توسعا واضطرارا وطلب مفهوم الشى
يشملهما فلهذا قال والمطالب منها مطالب ما وبطلب بها مفهوم الشى
ولانه يجوز وجود الشى فى ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوى
الاضلاع عند من لم يعرف الشكل الاول من كتاب الاصول فاذا سئل بما عن
مفهوم الاسم الدال عليه يقال ما المثلث المتساوى الاضلاع كان الجواب وهو
سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حد بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة
الى شخصين او الى شخص فى وقتين وهل اما بسيط يطلب وجود الشى
اولا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا وتخلل فى الترتيب الطبيعى بين
مطلبى ما لان السوال عن وجود الشى يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا
يفهم لا يسال عن وجوده وقد صله لجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك فى وجود.

مدلوله جاء هذا السؤال واما السؤال عن مهيته يكون بعد معرفة وجوده
لان طالب مهية الحركة انما تطلب لحقيقة امر موجود فيتقدم عليه بوجوده ويكون
لهل البسيط واما المركب فيطلب وجود شيء له كقوله هل الحركة دائمة ام لا وقوله
وهل ويطلب به احد طرفي نقيض ما قرن به فيهما لان ما قرن به ان
كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود محمول في هل البسيطة وناسط
في المركب كما يقال هل الحركة موجودة حال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اي باحد
طرفي النقيض وهو انها موجودة ام لا في البسيطة ودائمة ام لا في المركب
واي ويطلب به التميز اي تميز الشيء عما يشاركه في الجنس او في الوجود تميزا
ذاتيا او عرضيا كقولنا الحيوان اي شيء هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم يطلب
به علة التصديق اي الحد الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا
لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد
يطلب به علة الشيء في الاعيان كقولنا لم كان المغناطيس يجذب الحديد
هذه هي اصول المطالب العلمية وانما سميناها اصولا لانه لا يقوم غيرها في مقامها
ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان اليها دون غيرها وهذا يسمى
ايضا بامهات المطالب ولان من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسال عن وجوده
مطلقا كذلك لا يسال عن وجوده بصفة كذا ولا عن العلة في انتسابه الى غيره
او في وجوده في الخارج او باتصافه بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب ما بحسب
الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن فروعها اي فروع اصول المطالب
وهي ما يستغني بغيرها عنها كيف الشيء وما يقال في جوابه كيفية مثل ان الشيء
اسود او ابيض وكم وما يقال في جوابه يسمى كمية كانت متصلة وهي التي لاجزائه
عند التجزية حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهي ما لا يكون كذلك كالاعداد
اين الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه ومتى يطلب به نسبة الشيء الى زمانه

وقد یغنی عنهما ای عن این ومتی ای اذا قرن بما یطلب کما یقال فی ای
مکان هو او فی ای زمان هو فیغنی ای عن این ومتی وعلی هذا غیرهما نحو علی ای
کیفیة هو او علی ای کمیة هو والمشهور ان هل المرکبة یقوم مقامهما جمیعا فانه اذا
قیل کیف لون زید وکم طوله واین مکانه ومتی زمان وجوده فیقوم مقامها
هل لونه ابیض ام لا وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو فی البیت ام لا وهل
وجد فی الزمان الفلانی ام لا ومن المطالب مطلب من الشیء ویطلب
به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لاختصاص من باولی العقل یجاب بانه
زید ونحوه وکلها مطالب جزئیة تنزل عن ان یعد فی الامهات لانها تطلب
علوما جزئیة بالقیاس الی المطالب المذکورة ولا یعم فائدتها فان ما لا کیفیة
له لا یسأل عنه بکیف وکذا اخواتها [illegible] فی المغالطات وبعض
الحکومات بین احرف اشراقیة وبین بعض احرف المشائین وفیه فصول
الاول فی المغالطات اقول قبل الشروع فیه ان صاحب الکتاب لم یورد
فی هذا الکتاب انواع الغلط بالتفصیل ولا اسبابها علی ما هو القانون الصناعی
بل اقتصر علی ایراد بعضها وذکر امثلة منثورة لها وانا اقدم ذکر اسبابه فان
فی ضمنه یجیء ذکر انواعه فنقول کل قیاس ینتج ما یناقض وضعا ما فهو
تبکیت فان کان حقا او مشهورا کان برهانیا او جدلیا والا فمغالطی سفسطیة
یشبه البرهان او شاغبی یشبه الجدل ولا بد فیهما من ترویج یقتضیه
مشابهة اما فی مادة بان یشبه الحق او المشهور ولا یکون شیء منهما
او فی صورة بان یشبه ضربا منتجا ولا یکون ایاه فالمغالطة قیاس یفسد
صورته او مادته او هما جمیعا والاتی به غالط فی نفسه مغالط لغیره ولولا
القصور وهو عدم التمیز بین ما هو هو وبین ما هو غیره لما تم للمغالط
صناعة فهی صناعة کاذبة ینفع بالعرض بان صاحبها لا یغلط ولا یغالط

ويقدر على ان يخالط المغالط وان يمتحن لها او يعاند فوائدها المشبهات
لفظا ومعنى ومن المشبهات معنى الوهميات وهي ما يحكم بها بديهة الوهم في
المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مر وهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية
وخارجية والاولى ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب
الغلط على كثرتها ترجع على امر واحد وهو عدم التميز بين الشيء وبين ما يشبهه
ثم انها ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني فالاول الى ما يتعلق
بالالفاظ لا من حيث تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخ اما
ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه
بين ما هو المراد وبين غيره فيدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز
والاستعارة وما يجري مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق
باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصيلها
كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول
واما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة
بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره
العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة هو يعود تارة الى المعقول واخرى الى العاقل
والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه
موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل
واما المتعلقة بالمعاني فلا بد وان يتعلق بالتاليف بين المعاني اذ الافراد
لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تاليفها بنحو ما ولا يخ من ان يتعلق بتاليف
يقع بين القضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة والواقع بين القضايا
اما قياسي او غير قياسي والمتعلقة بالتاليف القياسي اما ان يقع في القياس
نفسه لا بقياسه الى نتيجة او يقع فيه بقياسه الى نتيجة والواقعة في نفس

تركيبهما فيهما

البتاسي

القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته اما المادية فكما يكون مثلا بحيث
اذا رتب المعاني فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا رتبت على
وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو
ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من
حيث هو ناطق منهما تكذب الصغرى ومع حذفه عنهما تكذب الكبرى
فان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى ليصدقا اختلت صورة
القياس لعدم اشتراك الاوسط ومثله قوله نعم لو علم الله فيهم خيرا ويشبهه
لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا لان الاسماع الذي تالي الصغرى قلبي
والذي هو مقدم الكبرى سمعي وتقرير الباقي لا يخفى بعد الاطلاع على المثال
الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى
سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التبكيت باعتبار غير البرهان واما
الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم الى ما لا يكون النتيجة
مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل من القياس علم زايد على ما في
المقدمات ويسمى مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها
لا يكون ما هي المطلوبة من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس بعلة علة
كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا وتحرك على قطره
الاقصر لزم الخلاء وهو محال اذ المحال ما لزم من كونه بيضيا بل منه مع
تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة
في قضايا ليست بقياس فيسمى جمع المسايل في مسئلة كما يقال زيد وحده
كاتب فانه قضيتان لافادته ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية
الواحدة فاما ان يقع بجزئي القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما
في مكان الاخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما يتعلق بجزء واحد منها

وينقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انزيل فيه التوهم و التكليف فظن ان كل متوهم مكلف وكمن راى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ المتوهم والابيض بدل الانسان والى ما يورد فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كالو اخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان او لا يوخذ معه ما هو منه من الشروط او القيود كمن ياخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها استة لفظية يتعلق ثلثة منها بالبسايط هي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احوال الذاتية وفي احوال العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهو سوء التاليف والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسايل في مسلة واحدة وثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة واما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل وايراد ما يحيره او يخجله من اجل حوشي العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او السفاهة وما يغلطه من الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفا وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المص للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من ليس له قدم راسخ ولا معرفة بالقوانين المغالطية المختصة بالاقيسة وكان في طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة ولا الا اني لم ار اهمال التنبيه عليها لكونها اكثر استعمالا في زماننا هذا من الاكثرون

يخجله د

لعلم

لعدم معرفتهم القوانين وحبهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون
الى امور خارجة عن القياس يقصدون برايه الخصم والاستيلاء عليه وايهام
العوام المستمعة انهم قهروه وبكتوه واذا تكلمت على القوانين المغالطية
المنحصرة في الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب ولننسب
كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن يجب ان تعلم
ان اصطلاحه في المغالطات من انها اما بسبب الصورة او بسبب المادة
او بسببهما هو غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فان كثيرا ما يذكر في
اقسام هذه الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت
ذلك لئلا ينسب ما يرد منه الى غفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه
امثال هذا فنقول انه قد يقع الغلط في القياس لسبب ترتيبه اى صورته
وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا ككون الكبرى جزئية في الاول
والثاني او الصغرى سالبة في الاول والثالث وقد عرفت انه من الاغاليط
المعنوية ويسمى سوء التاليف او التبكيت باعتبار البرهان وغيره ومما
يتعلق بذلك اى بالغلط الواقع بسبب ترتيبه ان لا يتعلق الحد ينقل في د
الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية كما يقال الانسان له شعر وكل شعر
ينبت لينتج ان الانسان ينبت فان الحد الاوسط الذى هو محمول الصغرى
له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف
او لا يكون اى الاوسط متشابها بينهما اى في المقدمتين الاولى والثانية
اعنى الصغرى والكبرى بسبب اختلافه بينهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل
مثل النحو قولهم الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت لينتج ان الساكت ليس بساكت
وذلك لاختلال الترتيب من حيث المعنى او بسبب لفظ يشك انه من
الموضوع او المحمول كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان لينتج ان الانسان

وحده حيوان لان النتيجة انما تكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها
ليكون وحده جزء الموضوع واستلزامه كذبها او غير متشابه وهو ان يكون
جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزءا
من المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو
حيوان لما صدقت النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة فاذا ليس الغلط في
المثال لعدم تشابه الوسط ليصلح مثالا بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل ويمكن
ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة
وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضحاك وهي
ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شيء من غير الانسان بضحاك وهي لا
ينتج مع الكبرى شيئا اذ شرط الصغرى في الاول الايجاب فاذا كانت الصغرى
قضيتين واخذت واحدة وقع الغلط ضرورة لتوهم انه ينتج الانسان وحده
حيوان وهو كاذب واعلم ان هذا الغلط باعتبار الحد وسوء اعتبار الحمل
وباعتبار المقدمة جمع المسائل في مسألة واحدة وباعتبار القياس وضع ما ليس
بعلة علة فاعرفه فانه دقيق او لا يكون اي الاوسط مقولا على الكل يعني في
الكبرى لان شرطها الكلية في الشكل الاول كقولنا كل انسان حيوان والحيوان
عام لينتج ان كل انسان عام وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية
اي من اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان في المقدمة
الثانية غير مقول على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اي الحيوان المحمول
عليه العام مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى اي الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم
تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان فحسب وموضوع الكبرى
الحيوان العام الذي كشيء واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى حصصه انه
على ما نص عليه الشيخ في الشفاء والسر فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما

من الانواع صح

صدق عليه الحيوان من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان
الذى هو جنس والذى هو غير جنس كالطبيعة ولان العام يصدق على كل واحد من
جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص جنس على
ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة على ما فى الاشارات والتلويحات
لزم ذلك وعلى هذا التجويز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على
ما ذهب اليه فى التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون
الالف واللام يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية وهى من باب
الغلط بسبب فى جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب فى احواله
العرضية ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها
من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق
بالمادة لا بالصورة لانه يجب لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب
على وجه تصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم او لا يكون احد الطرفين
اى الاصغر والاكبر فى النتيجة على ما ذكر فى القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك
المحدد للجهات جسم لا جهة وراءه وكل جسم لا جهة وراءه فلا يتخرق وينتج منه
فالفلك لا يتخرق فان موضوع الصغرى وهو الفلك المحدد ليس موضوع النتيجة
وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر فى العلوم البرهانية
وكل كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المنكر غير المعرف
المقتضى للحصر وهذا الغلط باعتبار الحدود وسوء اعتبار الحمل وباعتبار القياس
وضع ما ليس بعلة علة فاذا احفظت ما مضى اى شرايط الاشكال امنت من
الغلط فى هذه الاشياء اذ الغلط فى كلها لاغفال الشرايط على ما لا يخفى وقد يقع
الغلط بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة
بعينها موردة فى القياس مغيرة فى اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك

لينتج ان الانسان ضحاك فالكبرى والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى ولو قلت
كل ضحاك انسان وكل انسان جنس كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك جنس واحدا
لكن يجب ان تعلم ان الخلل فى المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس
ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم
عن القياس ليس قولا اخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف فى حد
القياس او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة كما يقال شئ كذا جزء الجوهر وكل ما هو
جزء الجوهر جوهر فشئ كذا جوهر لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر
محمولا على الشئ حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح
لان البياض جزء الابيض الذى هو جوهر مع انه ليس بجوهر فاذا قلنا كل ما هو
جزء الجوهر جوهر اخفى من قولنا شئ كذا جوهر وليس هذا من باب الاغلاط
المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى وان كان علة فى نفس الامر لكنه
لا يكون علة فى التصديق والعلة القياسية يجب ان يكون علة للتصديق الذى
هو فى النتيجة فان كانت مع ذلك علة فى نفس الامر كانت لمية والا كانت انية
او مثلها اى مثل النتيجة فى الظهور والخفاء كقولك العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث لتساوى النتيجة والكبرى فى الظهور والخفاء فلا يكون تعين على
تقدير تماثل النتيجة والمقدمة تبين النتيجة بها اى فالمقدمة اولى من تبينها
بالنتيجة وفى جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانهما لا يغلطان غايته
ما فى الباب ان القياس اذا اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لا انه يغلط ولهذا لا
يدخلان تحت قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد على وجه
الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة كاذبة
يغلط فيها الاشتباه اللفظ لان الذهن السليم لا يصدق الكاذب الا اذا كان
مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداته اى من جهة الاداة بسبب

اشتباه

اشتباه تصريفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظه هو يجوز عودها الى ما يعلمه
الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كون الحجر مثلك لانه يعلمه مع انه ليس ما
مثل يعلمه او اسم ما اى او الاشتباه اللفظ من جهة اسم ما مجازى او مستعار
او غيرهما كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان لينتج ان المنقوش حيوان بعض
والسبب فيه اشتباه الفرس المجازى الذى هو محمول الصغرى بالحقيقى الذى هو موضوع
الكبرى او تركيب كقولنا هذا الغلام حسن بالتنوين لاحتمال ان يكون حسن مقاما
اليه للغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اى او الاشتباه اللفظ من جهة
تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه مصروفا عن المختير بكسر الياء ليكون فاعلا
او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا فلهذا قال او تصريف يحتمل الوجوه لكن يحتمل الوجوه
لا يختص به بل يتعلق بالثلثة المتقدمة عليه اعنى اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا
لان كلها اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شىء منها من الاغلاط المادية
بل الاول من باب الاشتراك بحسب التركيب والثانى من باب الاشتراك اللفظى
والثالث من باب الغلط بسبب فى احوال اللفظ العرضية باعتبار ومن باب
الغلط بسبب فى نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك فى الاحوال
الذاتية للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اى على الجهات وتاخرها
اى عنها وتكثرها اى وبسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى
عند تكثرها فان افرادها سلب وازواجها اثبات لان سلب السلب ايجاب
وكذا الجهات اى يقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب وتاخرها عنها
كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطاء فان الاول
يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتب مثلا دون الثانى
لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة
مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطا لتغايرهما لفظا

ومعنى وكذا سالبة الموجبة غير السالبة الوجودية وقس عليهما سائر الجهات
وليس قولنا لا يلزم ان يكون اى الذى هو الممكن العام او الخاص كقولنا يلزم
ان لا يكون اى الذى هو الممتنع وما ليس بممكن اى بالامكان الخاص فقد يكون
ضرورى الوجود او العدم لصدقه على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو
ممكن ان لا يكون اى بالامكان الخاص فانه بعينه ممكن الكون لا ان يعنى بالامكان
ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد
عرفت هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء
اى للمحمول او الموضوع ولا تستعمل الزايد اى على سلب واحد وعدلت الى اللفظ
الايجابى بحسب طاقتك لئلا يتكثر السلوب والتراكيب اللفظية امنت من هذا
الغلط وفى اكثر النسخ من هذا اى من الغلط بسبب السلوب اذ لا ابلغ فى
التغليط منها وهذا اى والسلوب مغلطة جدا اى والحال ان السلوب مغلطة
فى الغلط وقد يقع اى الغلط بسبب السور كما يوخذ البعض السورى كقولنا
بعض الزنجى اسود والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذى هو الجزء الحقيقى
كقولنا بعض الزنجى ليس اسود والمراد بعض من ابعاضه كاسنانه مثلا
واحترزنا بالجزء الحقيقى عن المجازى كالحيوان المحمول على الانسان فانه اذا
قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون
محمولا من حيث هو جزء وكما يوخذ كل واحد اى الكل بمعنى كل واحد
واحد كقولنا كل واحد من الناس يشبعه رغيف خبز والجميع اى
الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعى كقولنا كل الناس اى جميعهم لا يشبعه رغيف
خبز كل اى كل واحد منها مكان الاخر وهذا وما قبله من سوء اعتبار
الحمل باعتبار ومن باب الغلط فى جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك لفظ
كل وبعض بين المعانى المذكورة وقد يقع اى الغلط بسبب ايهام العكس

مكر نسما

لمن حكم ان كل لون سواد بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من
الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب المفصل وهو الذى يصدق مفصلا
لا مركبا كقولك زيد طبيب وجيد اى ذو نفس جوهرية وصاحب الاخلاق
فاضلة فياخذ انه طبيب جيد اى فى الطب او لتفصيل مركب وهو الذى
يصدق مركبا لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اى مركبة منهما وذلك
اذا اردت بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات
فيقول انها زوج وانها فرد ويكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط
اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن ان
احد المتلازمين بعينه هو الاخر او ان احدهما علة الاخر ولا نعلم
ان من المتلازمات ما ليس بينها الا المصاحبة كاستعدادى التعجب
والكتابة فى الانسان لتلازمهما مع ان شيئا منهما ليس علة الاخر ولا عينه
وهذه المغالطة اى اخذ احد المتلازمين علة الاخر كثيرا ما يقع لمن لم
يترسخ فى العلوم فياخذ ما مع الشئ وهو اللازم مكان ما به الشئ وهو العلة
وقد يبنى على هذا اى على اخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ كثير من الدور
الفاسد كما يقال ان لم يكن وفى اكثر النسخ ان لم يمكن الابوة دون البنوة
والبنوة دون الابوة فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا وهو
فاسد وانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف المعية لاستحالة ان
يوجد احدهما الا مع الاخر وهو جائز واقع غير مستلزم لمحال لا توقف التقدم
وهو ان لا يوجد احدهما الا بالاخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف الممتنع انما
يكون اذا كان كل منهما بالاخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه
وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غنى عن التفسير وقد اورد عليه ان التقدم ان
اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان

وان اريد به المتقدم بالذات فنستفسر عن معنى ذلك المتقدم ونحن لا
نفهم منه الا كون الشيء علة للاخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين
على الاخر كون كل واحد منهما علة للاخر وذلك هو الذي ادعيتم استحالته
فيكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالمتقدم معنى
ثالث فيجب اظهاره ليقع الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا
يفتقر الى بيان فان كل واحد من العقلاء يتصور تقدم حركة اليد على حركة الخاتم
وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في تقريب ذلك
ان يقال لو كان وجود كل منهما بالاخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الاخر
لان المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبعد ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر
لفظ التقدم وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد
منهما مع الاخر بالضرورة ينتقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد
منهما الا مع الاخر بالضرورة وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الاخر فيصح
وجوده دونه وان كان لاحدهما مدخل في وجود الاخر فيتقدم عليه فلا معية كل واحد
اي ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الاخر للاستغناء من
الجانبين واما على الثاني فلتوقف كل منهما على الاخر واستلزامه تقدم كل واحد
منهما على الاخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذا منع وقيل
لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما على الاخر لا ينافي المعية
لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقيم كل واحد منهما على الاخر ضرورة
كلبنتين منتحيين قد يقع مثلا ان يقام كل واحدة منهما مع الاخرى ضرورة
ولا يقوم احدهما الا مع قيام الاخر لا يقدر على اقامة الحجة عليه ثم انه اي هذا الدليل
بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معا ايضا
والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن وبرهانيتني

العلل

القائل المتضائفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد
منهما مع الاخر بالضرورة غير المتضائفين ومن جملة المغالطة ان يثبت قاعدة
بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة ويستثنى عنها شئ كالمتضائفين يكون نسبة
الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت القاعدة سواء دون حجة اى يستثنى عنها شئ
دون حجة وهذا اى استثناء شئ من القاعدة دون دليل هو غرضنا فى ايراد هذه
المباحثة العلمية والارشاد لا القدح وفى كثير من النسخ والارشاد القدح ليعلم مغلطتان
فى حجة واحدة الحجة هذه المذكورة المغلطتان اللتان فيها احدهما دعوى نفى المعية
على تقدير توقف كل واحد منهما على الاخر وثانيهما استثناء المتضائفين عن القاعدة
مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل تحت القاعدة وليطلع الباحث على
جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى الاخر فلا يتصور الا مع المعية
وفى اكثر النسخ مدخل فى الاخر يتصور مع معية وليس من شرط كل ماله مدخل
اى فى تحقق الشئ لقيام كل واحد من الشيئين فى قيام الاخرى وفى اكثر النسخ
اللبتين مد
وليس من شرط كل مدخل اى كل ذى مدخل فى تحقق الشئ التقدم والعلية
المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة ان مدخل اى فى العلية كاستعدادى
الضحك والكتابة فى الانسان على ما تقدم واعلم ان هذه المغالطة وهى اخذ
ما مع الشئ مكان ما به الشئ من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما
يصاحب الشئ ويلزمه من لزومه المعية وبين ما يلزمه من لزومه العلة والمعلول
العلية ٤
او من باب اخذها بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه الشئ بدله ومما
يوقع الغلط ان يوخذ معنى الامر فى شئ كعلة جمع البصر فى السواد معنى عاما كاللون
ليثبت اى ذلك الامر وهو جمع البصر فى مشاركته فيه اى مشارك ذلك الشئ فى
المعنى العام كالبياض كمن يقول السواد انما يجمع البصر لكونه لونا فيتعدى الى البياض
وهو من باب اخذها بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الحركة الها لا يتصور بقاؤها

زمانين واخذ آلها كذا للعرضية لتيعدى الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام
مكان الخاص حاكما بان كل عرض لايبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب
اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى انها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة
فيكون معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخرى كالصور
والاعراض هذا هو المثال المذكور لكنه اخذ ما هو محمول على الشيء حملا عرضيا مكان
مهيته فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا
الباب لوقوع اللفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال
المشهور فيه قول صاحب الجزء الذي لايتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر ما لايتناهى بين
حاصرين لان القسمة بغير نهاية هي بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة
من باب اعتبار سوء الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اى و
بسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الاخر وهما من باب
سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع
واحد لينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور
عنهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه
بذلك عليهم لوقوع لفظي العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك
بان يقال المقدمتان انما يصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض
وكل متحرك بالذات فلا يثبت في موضعه وح لايكون الاوسط متكررا واذا
جعل متكررا صار بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من
باب سوء التاليف واخذ اى وبسبب اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات
العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كليا امر يحمل عليه
لاتصافه به في الاعيان كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل

علم لاتصافه

عليه لانتفائه في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ
الاعتبار الذهني عينا كما يقال لو كان شيء كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في
الخارج فيكون الممتنع موجودا هذا خلف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني
لا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه و
هو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان العدم متصورا
لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف
لان المقدمتين انما تصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو تالي الصغرى
الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وحينئذ لا يتكرر الوسط ولا
كذبت احدى المقدمتين ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي و
بسبب اخذ مثال الشيء مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة
من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومنه استدل
على ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشيء حكمه و
هو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اي وبسبب اخذ
جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحياة لا غير وليس كذلك
لانها الحيوة مع الالات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته
واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كتمثيل ترفع الف من الرجال
مسافة ما فيظن ان الواحد منهم ترفع من تلك المسافة بنسبة
الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه
اصلا ويمكن ان ياول كلام المص بحيث يشمل الصورتين لان في الاولى
اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصته
من الحكم اليه وهذان من باب سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي وبسبب
اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له كما في برهان التمانع وهو انه

لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان لا يحصل شيء
منهما او يحصل احدهما دون الآخر او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام
الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الالهين والثاني عجز احدهما و
الثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان المحال لزم من
فرض الالهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الالهين بهذه الصفة
استحالة الالهين مطلقا الذي هو المطلوب وهذا من باب وضع ما ليس بعلة
علة على ما لا يخفى وعنده مختص بالخلف كما في التلويحات ووضع ما ليس بعلة
علة غلط يختص بالخلف وهو ان يدعى ان المحال كان لنقيض المطلوب و
يكون لغيره لكنك في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات عرفت انه لا
يختص به واجراء اي وبسبب اجراء الطريق الذي لو لم يرة عند الحمل في النوع
لمن يقول ليس الانسان بوجوب التنفس اولى من السمك هذا اصح النسخ
وفي بعضها من النخل وفي اكثرها من النخيل وهو خطأ لقوله بعد اشتراكهما في
الحيوانية اللهم الا ان يقال بعد اشتراكهما في خواص الحيوانية على ما هو المشهور
من اشتراكهما في كثير منها كما سيجيء مشروحا ان شاء الله وانما يصح هذا اذا
كانا من نوع واحد وكان المقتضي فيهما امرا مقتضيا بالمهية كما يقال
ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز و
كما يقال لا يجوز قيام العرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وهذا بالعرض
ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة
مع عرضيتهما وكذا اجراء هذا الطريق اي وكذا يقع الغلط بسبب اجراء هذا
الطريق في عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية
والتغيرات الفلكية كقول القائل ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما
في الانسانية فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم ان ههنا اسبابا غائبة عنا

كهيآت سماوية واتفاقات ارضية تجب وتمتنع لها امور ممكنة ويسبر عن
عليها وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلاً
لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر
لكماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فيأتي فيما بعد ومما يوقع الغلط
فرض الممتنع موجوداً البتة عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كمن ادعى ان
شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فينتج لو
فرضنا وجوده لكان ممكناً لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان
الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانياً او عند الخصم ان كان
القياس جدلياً او ممتنع ولكن لا من جهة يبتني الكلام عليها فانه اذا كان كذا
لا يجوز ذلك الفرض لان وجود الشيء متفرع على امكانه الذي هو المطلوب
ههنا فكان الامر المفروض متفرعاً على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم
الدور وحله الحقيقي ان يقال ان اردت بانه غير ممتنع بحسب ذلك
الفرض صحت الشرطية ولوجوب رعاية هذا القيد في الباقي يكون النتيجة
ان شريك الاله ممكن بحسب ذلك الفرض وليس المطلوب ذلك بل المطلوب
انه ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لغفلة المبالات بالحيثيات كمن يقول
كل ابيض داخل في مفهومه البياض وزيد ابيض ليتعدى اليه دخول
البياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض
لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض
وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال اخر له كمن سمع ان الكليات
موجودة في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان
ولا معدومة عن الاذهان فحكم مطلقاً انها لا موجودة ولا معدومة ومما
يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقض عن الحمل وفي اكثر النسخ عن الحمل

بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت ٥ ٥ ٥ ٥ ٥

الحملية

والمراد عن المعنى الذى اطلق اى ذلك الاصطلاح عليه لا فى كل شئ بل فيما
وقع عليه النقض دفعا للنقض اذ لا ينضبط المحل او المحمل بل المعنى المصطلح
عليه فيغلط فيه لحمله على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحل اخرى وذلك كقوله
لبعض مثبتى الجزء لما اورد عليه ان الواقع فى وسط الترتيب يحجب الطرفين
عن التماس مماسته لذ فيماسته الى احد الطرفين غير مماسته الى الاخر فينقسم الجزء لا نسلم
فيكون لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره وهو الجسم لانى اعنى
بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا طايل تحته
اذ لا يندفع الاشكال بسبب تسميته جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا الغير
المتجزى الذى سميته بسبب التاليف جسما له الى كل واحد طرف فينقسم سوا
سميته جسما او جزءا فان نزاعنا فى ذاته لا فى اسمه وكقول بعض الذاهبين
الى كثرة صفات البارى وقدمها لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة
لزم حدوثها وان كانت واجبة يتكثر الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب
لان الصفات ليست غير الذات لانى اعنى بالغير ما يصح انفكاكه عما يغايره
اذ وجوده وصفاته ليست كذلك فيكون عين الذات فلا يتكثر فغير تفسير
العير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا ينفعه لان لفظ الغير الخصم يحرم التلفظ
به ونقول ان كانت الصفات عين الذات والذات واحدة فلا كثرة بل لا صفة
ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذى ليس عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن
النفى والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير كما مر ومن ذلك اى مما يوقع الغلط
او مما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض لانه يمكن حمله عليه ايضا ما يقال
ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان المماثل لب المماثل لج مماثل لج فان
هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اى من آب من جميع الوجوه لدخول المماثل
التى بين ب ج فى التى بين آب وصيرورة آ مماثل لج اى فى المماثل التى بين ب ج

من ذلك

سواء كان من جميع الوجوه اولا فان جزئية المماثل الثانية لا يضر وكذا الجزئية
الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف ما لو كانتا جزئيتين
فانها معترجوان اختلاف الجهة على ما ستطلع عليك اجيب بان مرادنا من المماثلة
المماثلة من جميع الوجوه تخصصوا ما عمموه اولا لوروود النقض ثم لما كان قوله
فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا
يلزم اذا كانت المماثلتان من وجه واحد قال واذا كانت اى المماثلة من وجه
واحد فيلزم ايضا ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلا اى ذلك الوجه بعينه
واما اذا لم يتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شئ شيئا بامر ثم يماثل غيره بامر
اخر ولهذا النقض غيروا الاصطلاح وخصصوا تفسير المماثلة بعد ان كانوا اصطلحوا
على تعميمها والمساوى للمساوى مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه
على النحو الذى عرفته فى المماثل فاما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذى يساوى
بطوله جسما وبعرضه جسما اخر فلا يلزم ان يكون مساوى المساوى مساويا واليه
الاشارة بقوله فاخذ مساوى الشئ من وجه كجسم آ المساوى لجسم ب فى الطول
مثلا لا يلزم ان يساوى الشئ ما للمساوى الاخر اى لجسم ب من وجه اخر وهو
ج المساوى له فى العرض مثلا فقوله فاخذ مساوى الشئ جواب فاما والتمثيل
بالجسم وقع اعتراضا فان قيل لا نسلم انه اذا اختلف جهة المساواة صح اطلاق المساواة
عليها لانها لا تطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق
المتساويين على الشيئين وان لم يتساويا من جميع الوجوه والى هذا السؤال
والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعى ان المساواة لا يجوز ان يطلق
الا على ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساوى الطول
فقط وفى بعض النسخ متساويين فى الطول فقط اى لا فى العرض والعمق
ولا يخفى انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اى ومما يوقع الغلط

اخذ العدم المقابل اى للملكة و هو احتراز عن العدم المطلق لا لانه ليس كذلك

بل لانه وحده امثلة هذا القسم تخصيصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل

لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر فى حق من

يتصور فى حقه البصر ولهذا فان الحجر لما لم يتصور فى حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا

الشر والظلمة عند جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شئ من المتضادين

يكون عن مبداء واحد فلابد وان يكون للشر والظلمة مبدا غير مبدا الخير و

النور على ما يقوله الثنوية وجوابهم لحلّ مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة ضدا

للنور لان الضدين لابد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان

مقابلان للخير والنور تقابل العدم والملكة واعلم ان هذا الغلط من باب

ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن

اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ايضا اذا اريد بالمعدوم معدوم الملكة

لا ستدعاء عدم الملكة محلا ثابتا كالملكة لانه ليس عدما صرفا فيستغنى عنه فعدم

الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها

بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض

مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الامر

الوجودى بالعدمى وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا يعرف احدهما من الاخر

لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمى بالوجودى

فقال والضابط فى معرفة الاعدام هو انا اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان

مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة او البصر لا يحتاج الى وضع شئ اخر حتى يكون

ساكنا او اعمى بل يكفى استبقاء الموضوع ورفع شئ منه فالعدم لا يحتاج الى علة

بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى علة و

يلزم منه امور اخرى من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم ويقع الغلط

مختصرة

كما وقع

كما اوقعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اى امكان اتصاف
موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر عما
يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا
يشترط فيها الامكان كالفرد وشبهه فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادى
والمتفرد فانه عبارة عن كون المتصف غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول
عبارة عن انتفاء المادة فيمن يتصور فى حقه ان يكون ماديا ولا الثانى
عبارة عن انتفاء الكثرة فيما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات
بل هما عبارتان من نفس كون الشئ غير مادى وغير كثير ولهذا على معقولية اسما
السلوب اذ التقدير انها لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء لنفس السلوب التى
هى العدم المحض لا السلوب المضافة التى هى اعدام الملكات يشترط فيها الامكان
ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد فى نوع واحد وفى بعض النسخ فى موضع
واحد بمعنى انه يشترط امكانها فى بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية التى هى
عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها فى الانثى اذ المرودية عدم
اللحية فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ومنها اى ومن اسماء
الاعدام ما باعتبار الامكان اى ما هو باعتبار شرط الامكان يعنى فى جميع المحال حتى
يطرد منها شرط الامكان وفى اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا لدلالة فيها؛
المثالين وهما قوله كالعمى والسكون عليه على ما هو لدلالة لفظ الاعم عليه فان
ظاهره للاكثر فاسماء الاعدام اما ان لا يشترط فيها الامكان اصلا ويسمى اسماء
السلوب واما ان يشترط مطلقا وهى اعدام الملكات واما ان يشترط فى بعض
المحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار واسم السلب باعتبار اخر هذا
اصطلاح المشائين وربما اختلف الاصطلاحات فى ذلك ولذلك قال و
الاصطلاحات مختلفة الا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا بمضئ عند المشائين اما انه

ذات

ليس مضيء فلكونه غير قابل للتنوير لانه مشف في الغاية واما انه ليس بمظلم

فلان الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء

الاقدمين من اليونانيين والفرس وساير سلوك الامم يزعمون انه ما

ليس بمضيء ولا منور الى فهو مظلم حتى لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما

ولا يقال ان ما ذهب اليه المشاؤون بناء على ان الهواء في العرف العام

لا يسمى مظلما لان كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا اطلق عليه اسم الظلمة

سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن ذلك

اي مما يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة

كما يقال الحجر اما بصير او اعمى لان الاثبات والنفي لا يخرج منهما شيء لقولنا

الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل لان الاعمى ليس عدم البصر فقط ليلزم

من صدق ليس ببصير على الشيء صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر عما من

شانه ان يبصر فلهذا لا يلزم من صدق ليس ببصير صدق الاعمى والى

هذا الجواب اشار بقوله فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف

العدم والملكة فلك ان تقول ان الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى

وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه

شبيه الشيء بدله ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على

المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض كما يقال الواجب لذاته

اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون الذي كون

فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو ان

الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينقلب موجبته الى سالبة وهذا وان كان

مندرجا تحت الغلط المشتبه من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصنا

بالذكر والعام قد ذكرنا انه يعني به ما لا يمتنع الشركة لذاته وقد يعني به المستغرق

ممكن

فهو كون

وهو كون الحكم على كل واحد واحد والعام الاول كالحيوان مثلاً لا يلزم
من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلاً اذ لو لزم من صدق
العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين
لا احدهما اعم والاخر اخص هذا خلف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص
ونفيه لاستلزام اللاحيوان اللاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص
فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام
فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام لكنه
كاذب لان الموجبة تستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام
لا مفهوم له اصلاً فضلاً عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن
العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة قلنا لا نسلم انه لا مفهوم له
فان الشيء اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضاً بالضرورة
واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجوداً اذا جعل موضوعاً في قضية
موجبة فان اراد الوجود الذهني فكل ما له مفهوم فهو موجود في الذهن
والا لم يكن مفهوماً وان اراد الخارجي فانه يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك
الموضوع في الخارج وليس الامر في امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال
والخاص الذي بازائه اي بازاء العام الاول كالانسان يلزم من صدقه صدق
العام فلا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان صدق
الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا
والعام الثاني يعني كل ج ب بعكس هذا اي بعكس العام الاول فيما ذكرنا
فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب فيصدق

بعض ج ب ايضا اى الموجبة الجزئية وكذا كل شخص من ج اى وكذا تصدق
الشخصيات ولا يلزم من كذبه اى كذب العام الثانى وهو كل ج ب كذب الخاص
الذى فيه وهو بعض ج ب الا ترى انه يلزم من صدق كل انسان حيوان بعض
الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا ولا يلزم من كذب كل حيوان
انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان واما خاصته اى
خاص العام الثانى نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق هذا
العام وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم
يكن بعض ج ب لا يكون كل ج ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ المهية
المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها اى اخذ المغالط لكل المهية المركبة
من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو باطل لانه لبس على الطالب وانما يصح
هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات يعنى فى كل ما له جزءان متشابهان لا
يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتى ماء فان مجموعهما يشاركهما
فى الحقيقة لا فى الشكل الذى هو من باب الكيف فان قطعتى الدائرة متشابهتان
وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة وفى اكثر النسخ ولا يشاركهما الدائرة
فى الحقيقة ولا فى بعض الكميات وهو المنفصل لقوله والاثنان يحمل من واحد
وواحد فلا يشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة [illegible]
فى بعض الضوابط وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية اى
الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يغنى عن المقدمة الاولى اى الصغرى كقولنا
ما فى كم زيد اثنان ولا نعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما فى كم
زيد بخصوصه بالفعل اى لم يندرج بالفعل فى الكبرى ما فى كم زيد بخصوصه من
كونه حصاة او غيرها حتى نعلم انه اى لنعلم ان ما فى كم زيد زوج عند حكمنا
هذا اى بان كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اى ان ما فى كم زيد اثنان بعلم اجزائه

جهة الخصوص وهي كونه اثنين المجهولة غير جهة العموم المعلومة فانا اذا قلنا
كل اثنين زوج تناول جزئيات الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة فهي معلومة
لنا من حيث انها جزئيات الاثنين لا من حيث انها خصاه او غيرها فانت
الخصوصيات يحتاج الى علم اخر فاذا لم يعلم اندرج الاصغر في موضوع الكبرى بالقوة
لا بالنسبة الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا
واذ ذاك فنعلم بالقوة ان ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب و
هذا الشك ينشأ من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع
المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل
فغلط وهذا واضح ومما اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل المجهولات
قول القايل ان مجهولك اذا حصل فبم يعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء
الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما
على الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل
وهذا ايضا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لان ما تقدم
من اهمال الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير الحيثية الفعل وقد اهملت
واخذت الاولى بدل الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما
من وجه مجهولا من آخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا
ليتوجه الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب
لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما
من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه
مجهول من وجه مخصص اي ذلك الوجه المجهول بما علمناه فاذا حصل علم
بالتخصص المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل خصوصية ذات من الذوات
وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمت

وهو كونه شيئا المعلومة والمخصوصية
وهو كونه اثنين يحتاج اي علم اخر

عما تخصصت من الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك وجرت عادة الاوايل
ان يتمثلوا على ذلك بالابق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه
معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه
ابقنا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا اى هذا
الجواب وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه مختص عما
علمناه انما هو في القضايا والتصديقات اى لا يتمشى في غيرها كالتصورات
على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب ح معلوم التصور مجهول التصديق
فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله
فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا العالم هل هو ممكن لم يطلب الا حكما
مختصا بهذه التصورات بحسب واما الثاني فتوجيه اولا ايراد الشك
وهو ان التصور المطلوب ان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه
الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به فهو متصور اذ لا معنى لتصوره الا
كونه مشعورا به واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب التصور وثانيا انه لا يندفع
بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من اخر لا لما قيل من ان احد الوجهين
غير الاخر لاستحالة ان يكون الشئ الواحد معلوما مجهولا معا من جهة
واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما
باطل لما سبق فان ذلك ليس بشئ لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه
وانما يكون كذا لو لم يقترن به الوجه المعلوم كما تمثلت به من الذات المجهولة
التي علم تخصصها بصفة فان الذات والصفة لو كانا معلومين او مجهولين
استحال الطلب وانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا سلمنا
ان الوجه المجهول يمتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم
وانما يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان ولا شك في مغايرتها

لكونهما

لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن
الا بالتواتر ولوجوب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يتمشى
في الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر
ولكون الشك يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان
هذا الجواب لا يتمشى في التصورات والى ما ذكرنا اشار بقوله ولما سمع
اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه فقيل له ان هذا وضع بازاء معنى كذا لا
يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشيء بلازم واحد
ولم يشاهده فقد شك في بعض الصفات وان شرح له شارح فاذا سمع
الانسان وجود طير يقال له ققنس وهو طاير متولد غير متوالد وله
قصة مشهورة ولم يشاهده وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا من جهة تمو م
فيه كالسطريه مثلا لم يمكن لاحد ان يعرفه حيث يعلم ان الصفات التي
ذكرها الشارح هي لمطلوبه وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل عنده بخبر من
التواتر من اشخاص ان الطاير المسمى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم
ان معنى هذا الكلام على ان العالم باختصاص الذات المجهولة بصفته
لا يمكن الا بالتواتر وهو في حيز المنع قاعدة لا يجوز ان يكون للشيء كالانسان
مثلا مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثلا ان يكون الحيوانية
مع الناطقية مقوما لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصهال
اخرى اذ تختلف المهية بكل واحد منها اي من المقومات المختلفة
لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصهالية فرسية مع الماشي
واحدا بالعرض وهو محال هذا في مقوم المهية وهو ما لا يوجد المهية
دونها مع كونه جزءا منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشيء دونه
مع كونه خارجا عنه كمخلوقية الانسان وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد

وهو المراد من قوله ولكن يجوز ان يكون للشئ مقومات مختلفة لوجوده
على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا قاعدة يجوز ان يكون للشئ مقومات
لوجوده مختلفة على سبيل البدل ولا يتصور ان يكون للمهية مقومات
مختلفة على سبيل البدل اذ تختلف المهية بكل واحد منها وعلى هذا
فمن اراد اثبات تجويز البدل المقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للمهية
لاستحالة تجويز البدل في مقومها كما عرفت ولا يقال لا استحالة فيه لتقوم حقيقة
الخاتم من مقومات مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات و
غيرها كبعض الاحجار اذ لا شئ منها بمقوم له ولهذا لا يوخذ في حده شئ منها
بل المقوم المشترك بينها وهو الجسم ولهذا يوخذ في حده ويقال الخاتم جسم من شانه
كيت وكيت وبحاطاحتى لا يكون العلة اى المقومة لوجود الشئ كالهيولى
المعينة ما يعم الماخوذات علل مختلفة كالصور الهوائية والمائية
مثلا ليتقوم وجودها بالمائية تارة وبالهوائية اخرى عند صيرورة الماء
هوا فتستقل الامر العام وهي الصورة من حيث هي الصورة بالعلية اى لوجودها
دونها اى دون الماخوذات عللا اذ علة وجود الهيولى المعينة الصورة
من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنها في الماخوذات عللا لانفكاك
الهيولى عنها ولا يتمشى دعوى التعدد اى في مقوم الوجود على هذا التقدير
لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه يجوز ان يكون للشئ مقومات مختلفة لوجوده
كالمقومية الانسان وحدوثه وتحيزه الى ذلك عليه لكنها ليست على سبيل البدل
واما ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل ما يعد كذلك كالانسان
من الطفولية الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيها
ما قال على الصور المتعاقبة على الهيولى المعينة اذ المقوم لوجود الانسان
المعين هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن معين لامكان وجوده

دونه ولكونه كذلك امرا للاحتياط حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد كذلك فيبطل دعواه
قاعدة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئي على شيء ما
واحد والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزئي
واحد لكن حكم ان كل ج بالضرورة ب فوجد جيما واحدا ليس ب ينتقض به
القاعدة لدلالته على ان حمل البا على الطبيعة الجيمية ليس بالوجوب والا لما
تعرى فرد عنه لمشاركته الكل في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون
كل ج ب فوجد جيما هو ب ينتقض قاعدته لدلالته على ان حمل البا على الطبيعة
الجيمية ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افراد الجيم بالباء ومن
حكم ان كل ج ب بالامكان اي الخاص لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم
اي لا يبطلها لا وجود اتصاف فرد من ج بب ولا عدم اتصاف فرد منه
مراد امكان الشيء للشيء بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا
وجوده فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شيء كلي على كلي
آخر مثل البائية على الجيم كفاه انه يجد جزئيا واحدا منه اي من ج هو ب وجزئيا
آخر ليس ب فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية البائية والا لما اتصف
من اشخاصها واحد بها ولا يجب والا لما تعرى جزئي واحد منها وذلك كالكتابة
بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد وسلبها عن آخر
كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت في زيد ولا واجبة
والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن ادعى اثبات
شيء على كلي آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع وهما لا يكفيان
في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشيء في شخص واحد ولا الحكم بالامتناع
يثبت بنفي الشيء عن شخص واحد اللهم الا ان يتبين ان الثبوت او النفي لنفس الطبيعة
في ذلك الواحد كالحيوانية لزيد الثابتة للطبيعة الانسانية لا لكونه ذلك الشخص

المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب والنفي غير
دالا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس ذهني
كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي اي تلك الطبيعة
وهي السواد او قسيما لها اي لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من
جواز كون الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصصه بفصل احدهما
قال اي متخصصا بفصل احدهما وتقدير الكلام يمكن على جنسها في الذهن ان يكون
متخصصا بفصل احدهما كقابضية البصر وتفريقه كاللونية فانها الطبيعة ممكنة
ان تكون سوادا او بياضا اي لا مانع لها في الذهن من تخصصها باحدهما وفي
الاعيان لا يتصور اذ لا للونية انية مستقلة في الاعيان فيمكن لحوق خصوص بياضية
وسوادية لها كما سنذكره وهذا ظاهر وعلى هذا فيمكن على كلي اللون ما لا يمكن على
كل اللون لامكان تخصص الجنس ببعض انواعه على سبيل البدل وامتناع تخصص
شيء من انواعه بغير فصله والنوع وان شارك الجنس في امكان تخصصه بكل ما
يتخصص به اشخاصه لكن ثابتة في امكان تخصص كل شخص من اشخاصه بعين ما
تشخص به شخص بسائر ما تشخص به غيره اللهم الا لمانع خارجي واليه الاشارة بقوله
والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها اي
من المشخصات كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها ويمكن اي سائر ما
يتخصص به اشخاصها على كل واحد ايضا اي بخلاف الجنس كما قررنا مثل السواد و
البياض والطول والقصر الى غير ذلك من الاعراض وان امتنع اي بعض الاعراض
على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجي والسواد على الرومي فانما يكون لامر خارج
اي لا يكون الا منه لاستحالة ان يكون لذاته والا اطرد قاعدة واعتذار انما
اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اي من هذا العلم الذي هو المنطق اعتمادا
على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو المنطق واكثرنا في المغالطات لتدرب

الباحث لها فان الباحث يجد الغلط في جميع طوايف الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح وقد

يكون التشاغر في التنبيه على مواضع الغلط اقل من التشاغر بمعرفة ضوابط ما

هو حق اي من اجزاء المنطق ولهذا الحق اطنبنا فيه ايضا ولما كان للسلب

وجود اما من وجه ما اذ له ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن و

حكم عقلي اي حاصل فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب

فحسب اي دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية

الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودي

اي له وجود في الذهن وان كان قاطعا للايجاب اخر ثم وجدنا الامتناع مغنيا

عن ذكر السلب الضروري والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع والامكان

ايجابه وسلبه سواء وفي بعض النسخ وسلبه فيه سواء اي في الذهن وكانت

التركيبات الممكنة اي قضايا من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة

مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة اي غير منحصرة لكثرتها لاجرم اقتصرنا

على ذكر الموجب في هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر اخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل

ويكفي بناء الموجب دون السالب المغلط على ما قال لا البحث والجدل والمماراة

والمباهات فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التي لا تجدي بطايل كما هو

مذكور في كتب المشائين ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان

المطلق الذي لم يذكر فيه جهة اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع

ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان

كاتب بالفعل فالمطلق العام في الحقيقة اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق

العام لا يطرد اي لا يقع ولا يصدق الا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب

لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان و

الضرورية بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الستة ضرورة بجهة ما اي

من الجهات على ما هو مشهور معروف فيتعرض لها اى لتلك الضرورة او الجهة
فلا فائدة فى المطلق اى العام ح لاستغناء عنه بالضروريات لانه لا
يصدق الا حيث يصدق والممكن العام اعم منه اى من المطلق العام
واستظرادا او اطلاقا اى لتناوله ما وقع وما لم يقع ضروريا كان ام لا
بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يتعين وقوعه وقتا ما والا يكون
مطلقا عاما وهو مشعر بضرورة ما فى المحيط اى فى الكلية كما مر دون الممكن
العام لانه لا يتعين وقوعه وقتا ما لان الامكان لا ينافى الخلو دائما
ولا يشعر بضرورة ما فى المحيط لصدقه على الممكن الخاص فاذا اردنا امرا عاما
عاما تعرضه
او جهة فكفانا الامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلط
لشموله جميع الفعليات ومالم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين
الا وقد يعرض بعض كما اشار اليه من قبل حذفنا وفى بعض النسخ حققنا ذكر
البعضيات المهملة اى غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة
فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها فى العلوم كما يقال واجب الوجود
واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة
ولا يتخرق ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات
المعينة التى هى كليات ايضا وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه فى
شخصه حكم جزئى لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض
فانها كلية لان نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها
فهو خارج عن انفسها وذلك لا يمنع من كليتها وكما ليس يحتاج الناظر فى كل
مطلب من المطالب العلمية الى رد السابق اى الشكل الثانى والثالث
الى الاول بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى ادراج
السلوب اى جعلها اجزاء من المحمولات وتعميم البعضيات اى جعلها محيطات

فيجعل

في جميع المواضع بعد ان عرف المضابط في موضع واحد وهو واضح واعلم
ان المتاخرين يبنوا وفي كثير من النسخ يبنون العكس اي المستوي بالافتراض
كما في السالبة الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية والخلف
اي وبالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس يبنى على الافتراض لما
سياتي ولنذكر بيانهم بعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان
لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي بالضرورة والا يمكن
اي يمكن بعض ب ج فنفرضه اي ذلك البعض من ب شيئا معينا وموصوفا
بج بالفعل والا لا يتم الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه يذكر بعد هذا
ما يدل عليه وليكن هو د فد هو ب وهو ج وهذا هو الذي يدل على اتصاف
فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشيء مما يوصف بج يوصف بب ٢ يوصف ب ب م
وقد قيل لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية
يبينون عكسهما بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج
ب وجب ان يصدق بعض ب ج لانا نفرض الذات التي هي ج وب
بالفعل د فد ج ود ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يبينونهما
بالخلف وهو انه لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شيء من ب ج
دائما وانعكس الى لا شيء من ج ب دائما وكان كله او بعضه ب بالاطلاق
هذا خلف فان قيل لا نسلم انعكاس لا شيء من ب ج دائما الى لا شيء
من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شيء من ج ب دائما لصدق بعض
ج ب بالاطلاق فنفرضه شيئا معينا وليكن د فد ج ود ب فبعض ب
ج بالاطلاق وكان لا شيء من ب ج دائما هذا خلف وهو المراد من
قوله فيبنى اي الخلف وفي نسخة والخلف يبتنى تارة اخرى على الافتراض
فان الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة وفي السالبة لا بد من الافتراض

على ما ذكرنا والافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذي الاوسط موضوع
المقدمتين وانما كان هو بعينه اذ يطلبون شيئا تحمل عليه الجيمية والبائية
مثل د كالدالية ويقول كل د ج وكل د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يبينون
عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما
تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة
الى الاعادة ثم يبينون الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس اى بعكس الموجبتين
فيدور البيان ويلزم منه تبيين الشئ وهو الشكل الثالث بما يبين به
وهو عكس الموجبتين ثم الخلف استعماله غير مطبوع فان الخلف من القياسات
المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كفته سلامة القريحة
في معرفة صحة قياسية فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى التطويل
في قياس الخلف ولست انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته وان لم
يعرف كونه مركبا من قياسين اقترانى واستثنائى ولم يطلع على تفاصيل احكامه
وان الخلف يعرف منه وتبين به صحة العكوس التى ذكروها ولكن عن التطويل
فى هذه الاشياء استغناء اى بما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط
القليلة العدد الكثيرة الفوايد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم
يتوجه الى اثبات المطلوب اول توجهه ويتالف مما يناسبه ويكون مقدماته
مسلمة او ما فى حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا وان الخلف يتوجه
اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم
المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيه موضوعا
اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب بل على ما هو اعم
منه او اخص او مساو اذا وضع ذلك وظن انه المطلوب لا ينافى ذلك
صدق المطلوب ولهذا قيل ان الخلف لا يدل على تعيين المطلوب والى هذا اشار

حجة

بقوله ثم ان الخلف غير كاف فان يبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى
انه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فانه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج و
الا كل ب ج فيفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه د على ما عرف فيلزم ان يكون
شيء من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب هذا محال فصحة العكس
هكذا لهذا البيان لا يدل على انه العكس واعا صح هذا وان لم يكن عكسا لكونه لازما
من لوازم لا شيء من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان
يبين دونه صحة العكس كما بينا اى في هذا الكتاب فلا يكون اى بيان العكس
دون الخلف باس وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف
اى لا يكون به باسا ايضا وليس لمدع ان يقول ان الخلف المورد في العكس ليس
بقياس فان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس خلفه
ينبني على قياس استثنائي واقتراني شرطي ايضا اى لا اقتراني حملي فان مطلوبنا
فيه اى في العكس شرطي ايضا او هو قولنا كلما كان لا شيء من ج ب فلا شيء
من ب ج وصورته وفي اكثر النسخ ومن صورته اى صورة الخلف العكسي ان يقول
ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح بعض ب ج فالجملة
الاولى وهي قولنا ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج هي المقدم
والتالي هو قولنا فيصح بعض ب ج فيلحقه اى هذا التالي ونجعله مقدما
في مقدمة اخرى فنقول وكلما يصح بعض ب ج فيصح بعض ج ب ونقرنه بالمقدمة
الاولى فينتج انه ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح بعض ج ب
وكان القياس اقترانيا من متصلتين فالحذف الحد الاوسط وهو قولنا
فيصح بعض ب ج ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرف وهو انه
ليس يصح بعض ج ب لصحة لا شيء من ج ب فلا يجتمع صحة لا شيء من ج ب
مع عدم صحة لا شيء من ب ج لكن الاول صحيح فينتج عدم صحة الثاني فيصح وهو

ببعض ب ج فينتج م

المطلوب والمقدمة الثانية وهي قولنا وكلما يقع بعض ج ب وان كانت مركبة من

بعضيتين حمليتين كلية لان عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات

على ما عرف في موضعه واذا كان اي حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف

في العكس مذكورا غير تام الصورة اي في حال كونه غير تام الصورة اما انه لا يفيد تعين

العكس واما انه يبتني على الافتراض بل القياس فيبتني القياسات على نحو كالخلف

والعكس لا يتم كونها حجة الا بها اي بالقياسات على ما عرف وهو باطل بل الصواب

ان يقال الاشكال لا يحتاج الى اثبات صحتها الا الى تنبيه واخطار بالبال و

الضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات

واهية الفصل الثالث في بعض الحكومات من نكت اشراقية اي في حكومات

في نكت اشراقية وهي حكومات بين احرف اشراقية وبين بعض احرف المشائين

على ما قال في صدر هذه المقالة والنظر في بعض القواعد اي للمشائين

لتعرف فيها الحق وتعلم منه المغالطات الواقعة في حججهم وبياناتهم وتلك

القواعد ولذلك قال وتجري ايضا اي النظر في تلك القواعد مجرى الامثلة

لبعض المغالطات ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الاشياء

لتكون توطئة الى المقصود مقدمة هي وفي نسخة هو ولم وجه فان كل

ضمير يتوسط بين مذكر ومؤنث يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولك

الكلمة هو لفظ او هي لفظة كذا ان كل شيء اي ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص

هذا التقسيم وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات الموجودة خارج الذهن لدخول

~~الواجب تحت الجوهر وليس كذلك ولا كل ممكن بل بالممكنات~~ الموجودة الذهن

لا فيه ولذلك قال له وجود في خارج الذهن وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره

فاما ان يكون حالا في غيره اي جامعا لما ينسب اليه بلفظة في شايعا

فيه بالكلية اي بحيث لا يكون له سمك لم يجامع ما نسب اليه بلفظة في

كالباقي

كالبياض في العاج فانه بكليته شايع فيه ليس له سمك لم يجامع العاج بخلاف الماء
في الكوز ونحوه وتسميته هيئة وفي اكثر النسخ الهيئة وهي العرض فالهيئة
او العرض هو ما يحل في غيره اي موجود خارجي يحل في غيره شايعا فيه بالكلية
وليس على ما ظن ان ما يحل في غيره اي يجامع ما نسب اليه بلفظة في هو الجنس
ليتناول مثل الماء في الكوز والانسان في البيت او الخشب او المكان او الزمان
او الجزء في الكل الى غير ذلك لاجتماع كل منها مع ما نسب اليه بلفظة في وبقوله
شايعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات وامثالها على ما لا يخفى لان قولنا
كذا موجود في كذا معان مختلفة لا تجمعها جامع معنوي اذ لا النسبة وليست مقتضية
لمفهوم في فان مع وعلى ونحوها ايد لان على نسبة ما فليست نفس النسبة والاضافة
كلها مرادة بلفظة في والنسبة الزمانية تغاير النسبة المكانية فهو بقوة الاشتراك
فان معنى كون البياض في العاج غير معنى الماء في الكوز وكذا غيره من المعاني
ولا يتوهم ان الاشتمال يجمع الكل اذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان
عليه ولا الظرفية لاختلافها ايضا فان ظرفية الزمان لما فيه غير ظرفية الحايط
للوتد واذا كانت لفظة في مختلفة المعاني فما ذكر بعدها من الشيوع وغيره
لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى
معناه بقرينة لفظية او معنوية لا يكون ذلك فاصل معنوي لعدم العام المعنوي
جنسا كان او غيره فالقيد المذكور هو قرينة لفظية لا فاصل معنوي كما في قولنا
عين جارية لتميزها عن الباصرة قال في المطارحات فالمذكور في الشرح للموجود
في المحل بالنسبة الى محال الاشتراك كقرينة للفظة في وتجري مجرى الرسم و
القيود فيه كالفصول والخواص المميزة مع ما هلة اوليس حالا في غيره على
سبيل الشيوع بالكلية وتسميته جوهرا فان قيل يلزم من تفسيره العرض
ان يكون الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول

السهابان عرضا مع كونها جوهرا ومن تفسيره الجوهر ان يكون النقطة والخط
والسطح مع كونها اعراضا جواهر اذ ليس حلول النقطة فى الخط ولا الخط فى السطح
ولا السطح فى الجسم حلول السريان فيصدق على كل منها انه ليس حالا فى غيره على سبيل
الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس مركبا عنده من الصورة والهيولى وبان
النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية والكلام فى الموجودات الخارجية
ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه كما قيد به للشاوون
بان قالوا العرض ما يحل فى غيره شايعا فيه بالكلية لا كجزء منه لان الجزء اما
مقداري كنصف ذراع مثلا او غير مقداري كاللونية فى السواد والجوهرية
فى الانسان والاول خرج بقوله شايعا فيه بالكلية فان الجزء اى المقداري لا يشيع
فى الكل وهو واضح واعلم بتقييده بالمقداري للدلالة قوله واما اللونية الى اخره
عليه على ما يظهر بالتامل والثانى لجعله مورد التقسيم الموجود الخارجى لان
السواد فى الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية البصر ولا الانسان من جوهرية
وناطقية واذا لم يكن اللونية والجوهرية بجزئين خارجيين فلا يحتاج الى الاحتراز
عنهما لعدم تناول ما هو الجنس وهو الموجود الخارجى لهما واليه الاشارة بقوله
واما اللونية والجوهرية وامثالها ليست باجزاء اى خارجية على قاعدة الاشراق
على ما سنذكره فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز واعلم بتقييد الاجزاء بالخارجية
لما تقدم من انها اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها
جنس ذهنى الى اخره فاذا حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم هاهنا انها ليست
باجزاء فيستحيل ان يكون المراد انها ليست باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين
ان يكون المراد انها ليست اجزاء خارجية كما قلناه ثم مفهوم الجوهر والهيئة
معنى عام اى كلى لان نفس تصورهما لا يمنع من وقوع الشركة فيه ولهذا عم الجوهر
الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض التسعة على راى المشائين والاربعة

على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اي لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلها
التابعة هي فيه فهي بنفسها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار الى الشيوع في
المحل ببقائها واذا بقي الافتقار ببقائها فلا يتصور ان تقوم بنفسها والا لما بقي
الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اي من محل الى اخر لانها عند النقل ينتقل بالحركة
اذ لا يمكن انتقالها من محل الى اخر الا بحركة مستقيمة فيستقل بالقيام بها والجهات
اي الجهات الست لان كل متحرك فمأخذه الى جهة غير مأخذه الى الاخرى ولزوم الست
منه لا يخفى على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم ولكونها غير مستقل بالقيام
بنفسها قبل فيها اي فيلزم الهيئة بسبب كونه موجودا وذا جهات ست ابعاد
ثلثة اي متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فهي اي فالهيئة
جسم لا هيئة هذا خلف لما بيناه على ما بين بقوله والجسم هو جوهر يصح ان يكون
مقصودا بالاشارة اي الحسية نحو انه هنا او هناك وهيهنا او هنالك وامثال ذلك
وبهذا القيد خرج عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة
الحسية بل العقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما والهيئة ليس فيها
شيء من ذلك اي من الابعاد الثلثة فهما متباينان لا يصدق شيء منهما على شيء
مما يصدق عليه الاخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم
فيستحيل ان ينتقل من محل الى اخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت كانت
جسما لان انتقالها عبارة عن انها تعدم عن المحل الاول وتوجد في الثاني
اجيب بان الموجودة في الثاني ان كانت غير المعدوم عن الاول فلا فائدة فيه
وان كانت عينها فهي مبنية على اعادة المعدوم بعينه وهي محال لانه اذا اتحد
النوع والمحل فيما له محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود فما
يختص به كذلك ايضا ولو جاز اعادته مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون
للزمان زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت انتقلت بالحركة

لجواز ان يكون الانتقال دفعيا آنيا قيل الفطرة السليمة تشهد ان مفارقتها عن
الاول غير آن حلولها في الثاني واذا لم يجز ان لا يكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الآنات
فيكون بينهما زمان تنتقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكر ويمكن ان يجعل هذا
الجواب دليلا برأسه على استحالة الانتقال ونظر ان يقال انها لو انتقلت استقلت
للزوم قيامها بنفسها زمانا لكنها لا تنتقل بل محلها وهذا الوجه يتمشى في المقصود
النوعية والجسمية على انتهما المتأدّى للزوم استقلالها على تقدير انتقالها
ولا يتمشى في استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمة واعلم
ان الجسم يستغني عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته
فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر يدرك
لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس
كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها
لا تقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس
بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شك في وجوده
حتى زعم قوم انه خلاء ولو وقع تحت الحواس عرف بانه جوهر صح ان يكون مقصودا
بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ يوجد بدل قوله والهيئة ليس فيها شيء من ذلك
فهما متباينان هذا والاجسام لما تشاركت في الجسمية وتفارقت في السواد
والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان اي ما به الاشتراك
وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشيء اي الموجود في الاعيان ليصح قوله
ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفه
من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشيء بالموجود في الاعيان لانه
ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن والممكن لا يترجح
وجوده على عدمه من نفسه واذ ليس الترجح من نفسه فلا بد من مرجح لاستحالة

ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الاخر بنفسه لكان
واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف
عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية
والغاية والشروط وهي ما تغاير العلل الاربع من الامور الوجودية والعدمية
التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الاخير
والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات
ولاشتراك الاربع مع الشرط فيما ذكرنا سمي الجميع شرايط ولم يطلق العلة الا على
التامة ولهذا لم يقيد العلة في قوله فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة وعدمه
بعدم علته فيمتنع ويجب اي يمتنع بغيره ويجب بغيره وعند قطع النظر عن
حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا بغيره
لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير
لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود
الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا
ولا بغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة
غير تامة واذا لم يكن النسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب والممكن يجب عن
علته اولا ثم يوجد ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان وكما انه
ما لم يجب بالغير لم يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لم يعدم وهو في حالتي وجوده و
عدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان لذاته ولهذا يصدق عليه في الحالتين
انه ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم لذاته فمن الوجوب ما هو
بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما هو المنافي
للامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم
وصار الى ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود

لمال لخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لاخرجه العدم الى
الامتناع اى بعين ما ذكره فى الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخرج عن الوجود
او العدم وهما عين الوجوب او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كما ان عدمه
علة لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك عرف وجوده لوجود
علة غير منافية له ايضا وما يوقف على غيره فعند عدم ذلك الغير لا يوجد
والا لما توقف عليه فله مدخل فى وجوده اى فلذلك الغير مدخل فى وجود
ما توقف عليه وما لغيره مدخل فى وجوده ممكن فى نفسه فيمكن اى ما
توقف على غيره فى نفسه ونعنى بالعلة اى التى يترجح وجود الممكن بحضورها
وهو التامة مر ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شئ اخر بتة دون شرط
اخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيها اى فى العلة التامة
الشرايط وقد عرفتها وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة المانعة
عن هوى السقف ونحو مثلا ان لم يزل يبقى الوجود اى وجود الممكن وهو
الهوى ههنا بالنسبة الى ما يفرض علة اى الهوى وهو الطبيعة المحركة الى السفل
ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت نسبته اى نسبة وجود الممكن اليه
اى الى ما يفرض علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت
نسبته اليه واجبة كما بينا وليس هذا اى اعتبار الامر العدمى كزوال المانع
فى العلية مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا
بل معنى دخول العدم فى العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم
يصادفه حاصلا دون عدم المانع وهو واضح والعلة على المعلول تقدم
عقلى لا زمانى كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اى العلة
والمعلول فى الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان
كذلك لا انهما قد يكونان كذلك كما فى المجردات وكيف ما كان لا يتخلف وجود

المعلول

المعلول عن وجود العلة التامة زمانين كانا اولا ومنه يعلم ان تقدمها
عليه ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فنقول كسر فانكسر دون العكس
لاستحالة انكسر فكسر ومن التقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهذا
التقدم بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا لكان
للزمان زمان وبالعرض في الاشياء الزمانية ومن التقدم ما هو مكاني كتقدم
الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتاخره عنه بالنسبة الى الباب اذا
اخذناه مبدأ ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر في شيء واحد باعتبارين
وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية
وبالذات اذا وقع الابتدا من جانب المعلول فان وقع الابتدا من جانب
العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا وبهذا يتبين ان هذه
الاقسام قد يكون فيها تداخل او وضعي كما في الاجرام كتقدم فلك زحل على فلك
المشتري اذا جعلنا المحدد مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدأ ويسميان
التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين بالنسبة الى مبدأ
محدود اقرب من الاخر وهو المتاخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما استعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية
فيتقدم جزء منها مفروض على جزء اخر مفروض هو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ
الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك عما لم يصل اليه فكذا مقدار هذه
الحركة وهو الزمان الذي لا يزيد عليها في الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شيء
واحد لا جزء له في الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر
او شرفي بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة
الى المتعلم وجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية
والواحد على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا اي لا زمانيا كتقدم صورة

الكرسي وهي العلة الصورية عليه لانه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصورية
بالزمان بل بالطبع وهو متقدم كلما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده
فيتناول لجميع اجزاء الشيء وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع
وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم
الواحد الاول على الاثنين المركب منه ومن المماثل للاول ومع ذلك نعقل ان
الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشترك ما بالطبع مع ما بالذات في تقدم ذات
شيء على ذات اخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت العلة
تامة وهي المتقدمة بالذات او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ
التقدم على الباقي بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان
ليس المتقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى عم اقدم من
عيسى عم فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين
الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في
وجود المتاخر وح يرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف يجوز ايضا
اذ صاحب الفضيلة ربما تقدم في الشروع في الامور وفي منصب الجلوس فيرجع
الى التقدم الزماني او الرتبي الراجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل
البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله
الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس احدهما
قبل الاخر بذاته ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه
يعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطي ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل
بالحقيقة والمجاز كما بيناه واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات و
بالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت ان المتاخر كذلك وامثلته عين
امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول

ودلالة

وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة
وبالطبع كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود
الاخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع كمامومين في صف واحد وبالشرف
كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة
اجتماعهما في مكان واحد وههنا اي في هذا المقام امر آخر يجب ان يذكر
في المقدمة وهو وجوب تناهي السلسلة المجتمعة الآحاد المرتبة ترتبا ما
لانه يبتني عليه بعض ما نحن بسبيله كما ابتني على غيره مما ذكر في المقدمة
ولهذا قال الآخر واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب اي ترتيب ام كان اي سواء كان
وضعيا كما في الاجسام او طبعيا كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات
والموصوفات الموجودة المترتبة معا اي آحادها مجتمعة يجب فيها النهاية
وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني
ما لا يجتمع آحاده وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل
حادث الى الازل اذ لا يجب النهاية في مثلها ومعنى كون الشيء غير متناه ان اي
قدر ومبلغ اخذت منه وجدت قدرا آخر خارجا منه من غير حاجة الى
العود القدر المتصل والمبلغ المنفصل وانما لم يجب فيهما التناهي اذ لا سبيل
لهذين من البرهانين فان ما ليست آحاده موجودة معا وليس له ترتيب فلا
مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك
المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع
وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض لعدم الترتيب واذ ذاك فيستحيل
التطبيق والمقابلة بين آحاد الجملتين فلا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار
الشرطين فان كل واحد من السلسلة وبين اي واحد كان اذا كان عدد بينه غير
متناه فيلزم ان يكون اي غير المتناهي محصورا بين حاصري الترتيب وهما الواحدان

الواقعان في الترتيب مفروضا بينهما غير المتناهي وهو محال وذلك ظاهر
وان لم يكن فيها اى في السلسلة اثنان ليس بينهما الا متناهي فما من واحد
وفي اكثر النسخ فما من احد اى من احاد السلسلة الا وبينه وبين اى
واحد كان مما في السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا
هو الحكم على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد فيكذب كما لو قيل اذا كان كل واحد
واحد دون الذراع فالكل دون الذراع لانه كاذب لتناول كل واحد واحد
للآحاد على الترتيب واذ ذلك فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد
يكون كذلك وقد يكون ذراعا واكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل واحد
واى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد
اى واحد الآحاد على الترتيب وانما يتناول ما بين اى واحد واى واحد كان للآحاد ذ
من الاعداد او الحيثيات المتفرقة لعدم النهاية سواء رتبت او بعدت اشتملت
على اخواتها او لم يشتمل ولهذا يصدق انه اذا كان ما بين اية حيثية او بين واية حيثية
اى عدد واى عدد متناهيا كان الكل متناهيا وهذا في الاجسام ايضا متوجه
اى وهذا البرهان يتوجه في الاجسام ايضا في بيان تناهيها لان اللاتناهي
اما ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم واحد فيفرض فيها اى في الاجسام
سلسلة من حيثيات مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم واحد
فان هذا لا يتمشى فيه الا بفرض حيثيات على ما ذكرنا ولهذا سمي برهان
الحيثيات او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي فيها فيطرد فيها
البرهان على الوجه الذي قرره في الاعداد اذا اقيمت في الاجسام المختلفة او
الحيثيات المفترضة في الجسم الواحد مقام الاعداد وايضا لك اى برهان اخر
على تناهي السلسلة المفروضة يعني برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف
ما لا يخفى وهو ان يفرض عدم قدر من وسط السلسلة تاخذه كانه ما كان

السلسلة

وطرفاه من السلسلة متصل احدهما بالاخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين قسمى
الغير المتناهيين ونجعل سلسلة واحدة غير متناهية ناخذ هكذا مرة اى ناخذ
السلسلة محذوفا عنها هذا القدر مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة اخرى
كانهما سلسلتان ونطبق احدهما على الاخرى فى الوهم ان كان التناهى
فى جسم او بعد واحد وان كان فى اجسام مختلفة او حيثيات كذلك فعلى ما اشار
بقوله او نجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الاخر فى العقل ان كان من الاعداد
اى مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفتين فلا بد من التفاوت وليس
فى الوسط لانا اذا وصلنا وسددنا الثلمة فيجب فى الطرف فينقطع الناقص
على طرف والزايد يزيد عليه بالمتناهى وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد
على المتناهى بمتناه فهو متناه فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انهما
ليستا كذلك هذا خلف محال وبرهان التطبيق يبين تناهى الابعاد
باسرها اى سواء كانت جسمانية او قائمة بنفسها عند من يقول بها ونحو ذلك
والعلل والمعلولات وغيرهما كالموصوفات والصفات المترتبة ولا يخفى ما
فى هذين البرهانين من المنع حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين
الى ان وجود المهيات زايد عليها فى الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم
المصايرين الى انه زيد عليها فى الاذهان لا فى الاعيان الوجود يقع بمعنى
واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول
اعم من كل واحد وكذا مفهوم المهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على
الاطلاق اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالمهية من حيث هى لا مقيدا
كمهية فلان او انسان وقس عليها اطلاق الثلثة الباقية على كل من المذكورات
وكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل من المذكورات فيدل على ان هذه المحمولات
وفى اكثر النسخ ان هذه محمولات عقلية صرفة اى لا وجود لها الا فى الاذهان

بمعنى انها تكون زايدة على المهيات التي تحمل عليها في الاذهان لا في الاعيان فانها لو لم يكن
كذلك فاما ان يكون زايدة عليها في الاذهان والاعيان معا او غير زايدة عليها اصلا
حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد والثاني باطل لقوله فان الوجود ان كان
عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعلى الجوهر وعليه وبطلان
التالي يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس عبارة عن البياض
والجوهر وعن غيرهما من المهيات وان المهية والشيئية والحقيقة والذات
ليس شي منها عبارة عن شي من المهيات وانه اذا لم يكن الوجود عبارة
عن شي من المهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان الاول
فلقوله فاذا اخذ اي الوجود معنى اعم من الجوهرية مثلا وزايدا عليها في الاعيان
فاما ان يكون حاصلا في الجوهر قايما به او مستقلا بنفسه لان كل موجود في
الاعيان اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر
لان الجوهر لا يكون صفة لمهية سيما الجوهر اذ نسبته اي نسبة الوجود على تقدير
كونه جوهرا اليه اي الى الجوهر الذي وصف به والى غيره سواء لتساوي نسبة
الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به
العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة وهي
الوجود جوهرا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قايما بنفسه وان كان في
الجوهر فلا شك انه يكون وفي اكثر النسخ فلا شك وان يكون حاصلا له
والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود
وكل موجود له الوجود فللوجود وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم
يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه اشار بقوله فان اخذ كونه اي كون الوجود
موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا ان كان كما اخذتم فلا يكون الموجود اي
صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شي له الوجود

نفس

فی نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق علی الجمیع الا بمعنی واحد واذ ذاك
فلا بدّ من اخذ کون الوجود کما فی سایر الاشیاء وهو انه شیء له الوجود ویلزم
ان یکون للوجود وجود الی غیر النهایة کما قلنا ثم نقول ای فی بیان ان مفهوم
الموجود غیر مفهوم الوجود ان کان السواد معدوما فوجوده لیس بحاصل
فلیس وجوده بموجود اذ وجوده ایضا معدوم فاذا عقلنا الوجود وحکمنا
بانه لیس بموجود فمفهوم الوجود غیر مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجد السواد
الذی کان قد اخذناه معدوما وکان وجوده غیر حاصل ثم حصل وجوده فحصول
الوجود غیره ای غیر الوجود مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ویعود
الکلام الی وجود الوجود فیذهب الی غیر النهایة والصفات المترتبة الغیر المتناهیة
اجتماعها محال لما عرفت من استحالته فما ادی الیه وهو کون الوجود زایدا علی
المهیة فی الاعیان یکون محالا ویمکن ان یقال الغاسل بفرض معدوم موجود
تنبیها علی ان الحوادث توجد ولو زاد وجود الوجود علی نفس الوجود لما حدث
حادث فی زمان الا ویحدث قبله فیه ما لا یتناهی اذ لا یحصل الوجود للشیء
الا وان یوجد الفاعل وجود وجوده اولا وهکذا صاعدا الی غیر نهایة والمتوقف
علی ما لا یتناهی مترتبا غیر حاصل بعد ان یحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث
والمقدم کالتالی باطل فالوجود غیر زاید عینا وجه آخر اتی فی ان الوجود
غیر زاید علی المهیة فی الاعیان وهو وجه الزامی لان هؤلاء وهم اتباع
المشائین استدلوا علی ان الوجود زاید علی المهیة فی الاعیان بانا نعقل
المهیة دون الوجود اذ ربما شککنا فی وجودها بعد تعقلها وکل امرین
یعقل احدهما دون الآخر فهما متغایران فی الاعیان لا متحدان فیها
فالوجود مغایر للمهیة وزاید علیها فی الاعیان ونحن الزمناهم بعین
هذه الحجة بان قالوا الوجود غیر زاید علی المهیة فی الاعیان والا لزم التسلسل

كوجود

للزوم كون وجود الوجود زايدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود
العنقاء مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجود ان اعني
وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في
الاخر كما ذكرتم في اصل المهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود وجود الوجود
متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود
غير زايد عليه لانه لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته
موجود وغيره من المهيات به موجود كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتاخر
وغيره من الاشياء به يتقدم ويتاخر قلنا كما دل تعقل المهية مع الشك في
وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى المهية
مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلي والى ما
ذكرنا اشار بقوله هو ان نخالفي هولاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في
انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما كان في اصل المهية عند اتباع المشائين
حيث فهموها وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود اخر زايد عليه
كما كان للمهية زايدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة نقض
اجمالي ونظمه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع والتالي باطل
فالمقدم مثله ويتبين بهذا اي بهذا البيان انه ليس في الوجود ما عين
مهيته الوجود كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤن فانا بعد ان
نتصور مفهومه اي مفهوم ما عين مهيته الوجود قد نشك في انه هل
له الوجود اي الحصول في الخارج ام لا وعند هذا نقول الوجود المشكوك
لا يخ اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه ان كان
عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له
ان كان غيره فيكون له وجود زايد اي على الوجود الاول الذي هو نفس المهية

ويتسلسل

ويتسلسل كما مر بتقريره غير مرة وهو محال وهو انما لزم من فرض ما عين مهيته
الوجود فليس في الوجود مثله ولما زيف الحجة التي هي معتمد القائلين
بان للوجود صورة في الاعيان زايدة على المهية المتصفة به بنقضها اجمالا
وباستلزامه خلاف مذاهبهم مما يدل على ابطال تلك المقالة في نفس الامر
تنبيها على انه لا يلزم من افساد حجة مذهب بثبوت ما يناقض ذلك الجواز
ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا لم يقنع بنقض
حجتهم وقال وجه آخر اي دال على بطلان مذهبهم هو انه اذا كان الوجود
للمهية اي وصفا للمهية وزايدا عليها في الاعيان على ما هو الفرض فله نسبة اليها
اي الى المهية وللنسبة وجود اي حصول وثبوت في الخارج على ما هو زعم
المثبتين ولوجود النسبة نسبة اليها اي الى النسبة ويتسلسل اي وجودات
النسب الى غير النهاية وهو محال نشأ من اخذ الوجود زايدا على المهية عينا
فالوجود غير زايد عليها عينا بل ذهنا وجه آخر هو ان الوجود اذا كان
حاصلا في الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة للمهيات
ولا شيء من الجوهر كذلك فلا شيء من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت
الكبرى والا باجماع المثبتين فيتعين ان يكون هيئة في الشيء اي عرضا
لان الممكن الوجود اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون
عرضا فاذا كان عرضا فلا بد حصوله من ان يكون قبل محله او معه او
بعده والاقسام الثلثة باطلة وكذا كون الوجود زايدا واليه الاشارة
بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل المحل فيوجد قبل محله والا لا يكون عرضا
لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك هذا خلف ولا
ان يحصل معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا التقدير يكون حصول
اي المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد بالوجود لا معه والا

لزم ان يكون للمهية وجود آخر غير الذي كلامنا فيه وهو محال ولا ان
تحصل بعد محله وهو ظاهر لاستلزامه كون المهية موجودة قبل وجودها
فيتقدم الموجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام
الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى
اليهما وايضا اذا كان فى الاعيان زايدا على الجوهر فهو قايم بالجوهر لكونه
معنى من المعانى التى يوصف بها الجوهر واستحالة وصف الشى بالمباين قايما
به فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة اى لان الوجود هيئة اى عرض
وهو بمنزلة الجنس للاعراض قارة اى يوجد اجزاؤها معا بخلاف الزمان
والحركة وان دهول وان سفعل لا يحتاج فى تصورها الى اعتبار تجزى بخلاف
الكم واضافة الى امر خارج اى عنها وعن محلها بخلاف النسبة الباقية
من الاعراض وكل ما كان كذلك فهو كيفية كما ذكروا فى حد الكيفية اى من
الماهية كما ذكرنا وقد حكموا اطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات
وغيرها فيتقدم الوجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود
على نفسه او ان يكون قبل الوجود وجود آخر الى آخر ما قررنا ثم لا يكون نفس
الوجود اعم الاشياء مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه بين المتأ...
بل الكيفية والعرضية اعم منه اى من الوجود من وجه لانقسام الكيفية
الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود عرضا فهو قايم
بالمحل ومعنى انه قائم انه موجود بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر فى تحققه
اى فى وجود الخارجى اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك
ان المحل موجود بالوجود فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود
بالآخر فيقوم كل واحد منهما بالآخر ودار القيام وهو محال لاستلزامه تقدم
الشى على نفسه وعلى المتقدم عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود زايدا

عينيته فنقيضه حق ومن احتج وكون الوجود زايدا في الاعيان بان الماهية
ان لم ينضم اليها من العلة امر فهي كالعدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها
امر هو الوجود كان ذلك حاصلا لها في الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكر هذا
القسم لظهوره اخطأ فانه يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا وهو خطأ لان
الوجود امر اعتباري لا هوية له في الاعيان ليفيده الفاعل بل الذي يفيده الفاعل
هو نفس الماهية على ما قال والخصم يقول نفس الماهية العينية من الفاعل لا وجودها
كانهم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد اي على الماهية عين المفروض (عينا ن د)
انه الذي افاده الفاعل في انه هل افاده اي افاد الوجود المفروض الفاعل
شيئا اخر هو الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا اخر فهو كما
كان على العدم وان افاد شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود اخر الى غير
النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود قلنا وكذلك
الفاعل انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذي هو امر اعتباري وان قيل الذي افاده
الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود
فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيئا فهو على العدم وان افاده امرا عاد اليه
الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود ولا
نعقله دون حيوانية وكذا دون حيثية غيرها من اجزاء الانسان اليه
وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاتيا والا لما امكن تعقل الانسان
دون تعقل الوجود بل زايدا عليه في الاعيان وهو المطلوب وهذا وان
امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزءا للانسان ولا ذاتيا ان يكون
زايدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زايدا عليه في الاذهان لكنه ما
دفعه بهذا الوجه بل بوجه اخر لاشتمال الكلام على ما تناقض مما من حقه ان (على تناقض ن د)
يتعجب منه ولذلك قال والعجب ان حيثية الحيوانية الى الانسانية ليس معناها

الا كونها موجودة فيه اما في الذهن او في العين فوضعوا في نسبة الحيوانية
الى الانسانية وجودين احدهما الحيوانية التي فيه والثاني ما يلزم من وجود للحيوانية ن ل
الانسانية حتى يوجد فيها شيء وبيان التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل
الانسان دون نسبة الحيوانية اليه لكن نسبة الحيوان الى الانسان لا يمكن ان
يتصور بدون وجودهما لان معنى هذه النسبة كون الحيوان في الانسان مع ان
كون الشيء في الشيء يقتضي وجودهما لاستحالة كون المعدوم في المعدوم فاذا لا
يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف وفيه نظر اذ لا
يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل الانسان
دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كلامهم في الالهيات
على الوجود لان موضوع الالهي عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب الذي هو
المبدا لجميع المهيات الممكنة وجود ذاتها انها العرضية لكن الوجود يقال على
معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى المهية الخارجية
كالنسب والروابط والذوات على ما مال والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء
كنسبة الشيء الى الزمان والمكان اللذين هما اعتباران عقليان كما يقال الشيء
موجود في البيت وفي البيوت وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان
ولفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد وفي هذه الامثلة اضيفت
اعتبارات عقلية هي نسب الشيء الى الامكنة المذكورة في الامثلة والزمان
والمكان الى المهيات الخارجية معبرا عنها بالوجود لكن في قوله ولفظة الوجود
مع لفظة في في الكل معنى واحد نظر لما تقدم من ان قولنا كذا موجود في كذا
يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن المسامحة في امثال
هذه المواضع جايزة اذ المحاقة فيها لا يجدي بطايل من المهمات مع انه المحاوقة ن ل
يمكن ان يفرق بين ما تقدم وهو ما علم في غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود

فى الشئ وانه لا يلزم من الاختلاف ثمة الاختلاف ههنا فليتعد عنه ويطلق
اى الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففى هذا المثال عبر عن
نسبة المحمول الى المهية الخارجية اى الموضوع بالوجود اعنى بتوجد مكان ما
كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشئ و
حقيقته ووجود الشئ وعينه اى حقيقته ونفسه اى ذاته ففى قولنا
وجود الشئ بمعنى حقيقة الشئ وذاته عبر عن اضافة الحقيقة والذات اللذين هما
من الاعتبارات العقلية الى المهية الخارجية بالوجود فيوجد اى فى جميع
مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية ويضاف
المهيات الخارجية وفى اكثر النسخ الخارجية ثم عبر عنه بالوجود فالمفهوم
من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلى يحصل عن اضافة
الاعتبارات العقلية الى المهيات الخارجية هذا اى اخذ الاعتبارات
العقلية واضافتها الى المهيات الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه هو
ان الوجود اعتبار عقلى كما ذكرنا ما فهم منه اى من الوجود الناس وعلى ما
يوجبه البرهان انه امر كلى عقلى لا هوية له فى الاعيان والتحقيق ان الصفات
ينقسم الى ما لها وجود فى الذهن والعين كالبياض والى ما ليس لها وجود الا
فى الذهن ووجودها العينى هو انها فى الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان
والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئى فى الاعيان ليس معناه ان
الجزئية لها صورة فى الاعيان قائمة بزيد كما انه لا يلزم من كون الشئ جزئيا
فى الاعيان ان يكون الجزئية مهية زائدة على الشئ فى الاعيان فكذلك لا يلزم
من كون الشئ موجودا فى الاعيان ان يكون الوجود مهية زايدة على الشئ
فى الاعيان وكذلك لا يلزم من كون الشئ موجودا فى الاعيان ان يكون الموجود
مهية زايدة على الشئ فى الاعيان فالوجود صفة عقلية يصفها العقل

بيوجد ن ل

المنسبتر

تارة الى ما فى الخارج وتارة الى ما فى الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوى
الى الطرفين والوجوب والامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها من هذا
القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكرنا فقد بطل كل ما بنوا عليه امرهم
هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفى نسخة فاذا كان
عند المشائين له معنى اخر غير ما يفهم منه الناس ودل عليه البرهان فهم ملزمون
ببيانه فى دعاويهم لا على ما ياخذون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه
بشئ اخر لان الذى هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتبارى العقلى المفهوم للكلى
الذى يستحيل ان يوجد فى الخارج فضلا عن ان يكون حقيقة شئ فيه او
جزؤها وهم لا يقولون به والذى يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى
تبرزوا ما فى ضميرهم ويبينوه لتعرف صحته وفساده، واعلم ان الوحدة
وهى تعقل العقل لعدم انقسام الهوية ايضا ليست معنى زايد فى الاعيان
على الشئ والا كانت الوحدة شيئا واحدا من الاشياء لان التقدير انها
موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوفات بها فلها وحدة اذ الواحد
ماله وحدة وايضا انى فى الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد
واحاد كثيرة كما يقال شئ واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة يعرضان
لطبيعة الوحدة كما يعرضان للشئ ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات
كثيرة كما يقال شئ واحد واشيا كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة والاحاد
ذات وحدات كثيرة استعمل الواحد والاحاد بدل الوحدة والوحدات
لتلازمهما ثم المهية والوحدة التى لها اذا اخذناهما شيئين فهما اثنان
احدهما الوحدة والاخر المهية التى لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم
منه محالات منها انا اذا قلنا هما اثنان يكون للمهية دون الوحدة وحدة تكون للمهية مرة
متسلسل ويعود الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود

بحجم

فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط وتقرير
واذا كان حال الوحدة كذا اى من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة
لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة
من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية
عبر عن الكثرة بالعدد وقال والعدد ايضا امر اعتباري فان العدد اذا
كان من الاحاد اى الوحدات والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون
العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس به يعرف القليل والكثير والناقص
والزايد وجه اخر اى في ان العدد امر اعتباري عقلي هو ان الاربعة
اذا كانت عرضا قائما بالانسان فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص
الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة او في كل واحد شيء
من الاربعة وليس اى ذلك الشيء من الاربعة الذي في كل واحد الا
الوحدة التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل
لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل
وحدة محل خارجي هو الشخص الذي قامت به دون مجموعها وليس في كل
واحد الاربعة وليس شيء منها فليست على هذا التقدير ايضا في غير العقل
فاذا كان العدد مما يعتبره العقل فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في الشرق
الى اخر في الغرب فلاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية و
الاربعية وغيرهما فاذا راى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع
واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه و
فيه بالاجتماع اى مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر فيما وقع اليه النظر اجتماعا
لم يكن ما اخذ منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا
على تعقل امور خارجية واعتبار كثرة مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور

الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه الاشارة بقوله وياخذ ايضا في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما وفي بعض النسخ ونحوها واعلم ان الامكان للشيء متقدم على وجوده اي وجود ذلك الشيء وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لانه امكن ولا يقال انما امكن لوجوده وكل ما علل بشيء يجب تاخره عنه فوجود الممكن متاخر عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات يكون ممكنة ثم يوجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات الماهية والا لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منهما ثم هو اي الامكان عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه ويوصف به الماهية وهو ظاهر ولان وصف الشيء قائم به لاستحالة وصفه بما لم يقم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لا بد في الحلول من ان يكون شائعا فيه ملاقيا للمحل بالكل وما قام مستقلا بالابعاد لا يتداخل وبغير الابعاد لا يشيع في الغير فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف الماهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافته الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالماهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اي الامكان موجودا ممكنا اذ لا انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن فما ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اي امكان الامكان يعقل قبل وجوده اي وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان

والباقي

والسابق على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء لامتناع تقدم الشيء على نفسه ويعود
الكلام هكذا الى امكان امكانه اى امكان امكان الامكان الى غير النهاية فيفضى
الى السلسلة الممتنعة لاجتماع احادها مترتبة فالامكان وكذا قسيماه امور معقولة
تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست موجودات
في الخارج وان كانت زايدة في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اى غير
زايد في الاعيان على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب
صفة الوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد
عليه كما يقول الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى ذات ما يتصف
بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير وامكان
بالذات فله وجوب وامكان وذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة
الى غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا
وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب والمعية وقد عرفت
استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو اى لا يكون وجوب
الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء لا يكون نفسه وانما كان
الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد لا يوجد ثم يجب لما عرفت من ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره
وللوجوب وجود اى عند الخصم فيكون للوجوب وجود اخر له وجوب
اخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لم يوجد وهكذا يلزم سلسلة
اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب
على الوجود غير متناهية هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا
وهي ممتنعة لما سبق وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم
ان النوع اما بسيط واما مركب لان النوع اذا كان محصل الذات في الذهن

من ذاتيات متغايرة فيه، فان كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج بان (كان)
جعل كل من الذاتيات فى الخارج غير جعل الاخر فيه فهو النوع المركب (الخارجي)
كالنبات الذى شارك الجماد فى الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعله
جسما فى الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع
بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالى باطل بشهادة الحس ولهذا يقال
ان النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن متغايرة فى الخارج بل كان
جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الاخر فهو النوع البسيط الخارجى
وان كان مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المثبتين ومن العرضيات عنده
لقوله بعد هذا وصورة السواد فى العقل صورته فى الحس اى هو بسيط عقلا
وما فى الذهن لا يجب ان يطابق ما فى العين الا اذا كان حكما على الامور
الخارجية بامور خارجية وليس كل ما يحمل على الشئ يحمل لاجل مطابقة الصورة
العينية فان الجزئية تحمل على زيد وكذا الحقيقة من حيث هى حقيقة وليسا
بصورتين لذاته ولا لصفة من صفاته بل هما صفتاه اللتان لا توجدان (في غير)
فى الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئى المهية هو كونهما جزئى
حدها ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء الحقيقى للشئ لا
يحمل عليه وذلك كالسواد الذى شارك البياض فى اللونية وامتاز عنه بقابضية
البصر فان جعله لونا فى الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ لو اختلف الجعلان
لامكن بقاء اللون دون السواد وهو السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون
ولا يكون هذا السواد بل كان لونا اخر غير السواد او سوادا اخر غير هذا لاستحالة
ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن به فصل اخر او لا يقترن به فصل اصلا
بل يبقى مجردا عن فصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال
جعل سوادا فجعل لونا بل يقال جعله بجعل واحد شيئا واحدا فى الخارج والانواع

باطل فانه اذا لم يوجد هذا
السواد لا يوجد هذا اللون
وكلما كان هذا اللون كان
هذا م

[illegible]

المركبة يتميز اجناسها عن فصولها فى الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس
يغاير وجود ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية بخلاف البسيطة فان
وجودات اجناسها لا يغاير وجودها ولا وجودات فصولها وان تغايرت
فى العقل وتركبت فيه فان التركيب الذهنى انما حصل من جهة تكثر التصور فى
العموم والخصوص لتشابه البياض والسواد فى اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق
ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث انه لون وهو عام ومن حيث انه قابض
للبصر وهو خاص فاذا كثر التصورات وقيد العام بالخاص لزم التركيب فى الذهن
وان كان بسيطا فى الخارج فالسواد بكليته محسوس وكذا البياض وليس فى ذات
احدهما ما يطابق شيئا من الآخر فى الحس اصلا بل فى العقل والى النوع البسيط
الخارجى الاشارة بقوله واعلم ان لونية السواد اى لونية هذا اللون الخاص وهو
النوع البسيط ليست لونية وشيئا آخر وهو قابضية البصر مثلا وفى بعض النسخ
ليست لشئ آخر اى غير السواد فى الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله سوادا
اى وجودهما واحد والا فلو كانت للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر
جاز لحوق اى خصوصية اتفقت بها اى اللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات
بعينه كقابضية البصر مثلا شرطا للونية والا امكنت اى اللونية مع ما
يضادها ككونه مفرق البصر فى البياض وغيره فى الحمرة ونحوها المخالف وهو المراد
من قوله او يخالفها واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون
مع ان له وجودا غير وجود الخصوصيات يجوز تعاقب اقتران الخصوصيات
بها اى باللونية بان يبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه ويقترن بها
خصوص البياض كما يستبقا ثنا الهيولى مع زوال الصورة عنها كالهوائية ولحاق
اخرى بها كالمائية والتالى باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع البسيطة
الخارجية شئ واحد فى الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين فالنوع البسيط

واحد والخارج ليس له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغايرت في المفهوم
العقلي وتركبت ذهنا كما ذكرنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا يزيد في
الخارج على انواعها كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان
لها وجود مستقل فهي هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع
فيه بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان
يكون وفي بعض النسخ ان يوجد هيئة في السواد فيوجد السواد بتلها لاحتياج
الحال الى المحل لا بها اي باللونية على ما هو المتفق عليه وح لا يسمى السواد لونا
ولا يكون اللون اعم منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد عرضان
لون وفصل لا واحد اي لا عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شيء واحد
محسوس ولا كثرة فيه وهو عرض قائم بالاجسام فاللون نفس السواد في الاعيان
وزايد عليه في الاذهان والاضافات اعتبارات عقلية اي لا وجود لها
في الاعيان وذلك فان الاخوة ان كانت مثلا هيئة في شخص اي عرضا
موجودا في شخص كزيد فلها اضافة الى شخص اخر كعمرو مثلا اذ الاخوة
لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها
وهو شخص زيد كما ذكرناه من كونها انما يتحقق بين شخصين فاحد الاضافتين
غير الاخرى لتغاير المتضايفين واستلزامها تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها
بالضرورة اذ ذاتها اي ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت ذات واحدة
واضافتاها الى شخصين متغايرتان فكيف يكونان هو اي كيف يكون الاضافتان
نفس الاضافة الاصلية فيتعين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا
اخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التي لها الى المحل يعود هذا الكلام وهو انها
موجود من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها ويتسلسل اي الاضافات
على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من كون الاضافة موجودة

يوجد نـ ل

في الخارج

فى الخارج فاذا هذه اى هذه الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب
والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوهما كلها ملاحظات عقلية والعدميات
اى الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف مراده من
العدميات ايضا امر عقلى اذ ليست عند ما لحمنا لتقيدها واضافتها الى الملكات
ولا لها صورة فى الاعيان فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما
يتصور فيه وفى بعض النسخ فيه الحركة اى فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء
ليس بامر محقق فى الاعيان ولكنه فى الذهن معقول ولا امكان اى الماخوذ
فى تعريف الامر العدمى ايضا عقلى فيلزم ان يكون الاعدام المقابلة اى للملكات
كلها امورا عقلية لتحصلها من امور كذلك واستحالة حصول امر خارجى
من اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا ليست فى الاعيان امرا زايدا
على الجسمية ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل الشى جسما بعينه
هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا ونفسا هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهرية
عندنا ليست الا كمال مهية الشى على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل و
المشاؤون عرفوه اى الجوهر بانه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى
لا صورة له فى الخارج والموجودية عرضية لانها امر اعتبارى عرضى فاذا قال
الذاب عنهم اى الدافع عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمى الذباب ذبابا
لانه كلما ذب آب اى مهما دفع رجع ان الجوهرية امر اخر موجود يعنى وراء
هذا التعريف لانه ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم ناقص فاذا قيل له
فاشرح لنا ذلك الامر الاخر يصعب عليه شرحه واثباته على المنازع وليس هذا
اول قارورة كسرت فى الاسلام فان من عادتهم ان يجعلوا الحقايق المعلومة
لكثرة ما لزمتهم من الاقوال المجهولة كما فعلوا بالجوهر واعتبروا فى غيره ثم اذا كانت
اى الجوهرية امرا اخر موجودا فى الجسم فلها وجود لا فى موضوع فيكون اى الجوهرية

فنفى ذ

موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية من كونها جوهرية اخرى
زايدة فيتسلسل اى الجوهرية مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وهو محال
فالجوهرية ليست بزايدة فى الاعيان فاذا الصفات اى التى توصف بها
الموصوفات كلها ينقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة فى العقل كالسواد
والبياض والحركة وصفة وجودها فى العين ليس الا نفس وجودها فى
الذهن وليس لها فى غير الذهن وجود فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون
غيرها فى الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما
ذكرنا اى من الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات واذا
كان للشىء وجود فى خارج الذهن ينبغى ان يكون ما فى الذهن منه اى من
ذلك الموجود الخارجى يطابقه ليصح انه منه واما الذى فى الذهن فحسب فليس
له فى الخارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهنى والمحمولات من حيث انها
محمولات ذهنية لانها كلية والكلى لا يوجد فى الخارج لما عرفت ان كل موجود
فيه له وحدة متخصصة وهوية معينة يمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات
امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها
اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشىء يحمل على الشىء يحمل لاجل مطابقته
الصورة المعينة والسواد عينى لان له صورة فى خارج الذهن والاسودية
اعتبار عقلى لما كانت عبارة عن شىء ما قام به السواد لم يدخل فيه اى
فى ذلك الشىء الجسمية والجوهرية بل لو كان للسواد تقوم وفى اكثر النسخ
تقومه بغير الجسم لقيل عليه انه اسود فاذا كان شىء ما له مدخل فى الاسودية
وهو امر اعتبارى عقلى وكل ما يكون لامر عقلى مدخل فى مفهومه كان كذلك
فلا يكون اى الاسودية الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له وجود
فى الاعيان واما الصفات العقلية وهى التى لا وجود لها الا فى الذهن

كالامكان مثلا اذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا كل ج وفي اكثر النسخ
كقولنا ج هو ممكن فالممكنية والامكان كلاهما عقليان بحسب اي
ليس شيء منهما خارجيا بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولا عقليا
فالسواد وهو المشتق منه عيني والسواد وحده لا يحمل على الجوهر فلا
يقال الجوهر سواد بل انما يحصل باشتقاق او اضافة نحو اسود او ذو سواد
ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض بحمله عليه
حمل هو هو ولما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا
تعرض لبيانه على ما قيل اذ لو صح ذلك لصح حمل السواد مطلقا واذا قلنا
ج هو ممتنع في الاعيان ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان بل هو
امر عقلي يضم الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى فيقول ممتنع في
الذهن او في العين وكذا نحوه اي وكذا نحو الامتناع او الامكان من
الصفات العقلية التي اشتق منها كالموجود والمنظم والمتمكن وامثالها
حكمه حكم الممتنع والممكن في كون المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود
فان المشتق فان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي والصدق والكذب
في هذا القسم لمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود
السواد فيه وعدم مطابقته له كما اذا حمله على الرومي لوجود البياض فيه
وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن منه لما في الخارج اذ لا
وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني بل الصدق منه الحاقه بموضع
له المخصوصية كالحاق السكون بالجسم وحمل الساكن عليه لان السكون عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب
الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها
ان يتحرك فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على

على ما هو المشهور فانه لا يتم الاعتبارات العقلية فاعرفه فانّ به ينحل كثير
من الشبه الواقعة فى كلام المتاخرين بل المتقدمين وفى مثل هذه
الاشياء وهى الاعتبارات العقلية الغلط ينشاء فى اخذ الامور الذهنية
واقعة مستقلة فى الاعيان ولغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر
هذا النوع من الغلط فى كلامهم فاعرفه لتفطن لحل مغالطتهم لئلا تقع
فيها وتعوا فيه واذا علمت ان مثل هذه المذكورات من قبيل الامكانات
واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون اجزاء المهيات
العينية يعنى الحقايق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهنى المحض الذى
لا وجود له فى الاعيان جزءا مما هو فى الاعيان فليس اذا كان الشئ محمولا
ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشئ مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه
فى العقل باية مهية اتفقت كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب و
لا يصدق الا اذا الحق بما يصلح له الخصوصية كالجنسية على الحيوان والنوعية
على الانسان فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة
الصدق والكذب فى الامور الاعتبارية وان مفهوميهما فيها غير مفهوميهما
فى غيرها على ما حققناه واليه الاشارة بقوله بل اى بل يصدق اذا الحقنا
الجنسية لما يصلح له الخصوصية او بل لنا ان نلحقها فى العقل لما يصلح له الخصوصية
فيصدق وكذا الوجود وساير الاعتبارات اى حكمها ما ذكرناه فى انها
ليست اجزاء المهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح له
او بغيره لا بمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط ينشاء منه
شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبهة
فيها كثيرة فصل قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض
وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الذى

ان العرضية

ان لونية السواد ليست لونية وشيئا اخر في الاعيان وذلك ان يبدل العرضية
باللونية ويقول ان عرضية السواد ليست عرضية وشيئا اخر الى اخره وعلل بعضهم
اى بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا
ويشك في عرضيته ولو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل
البعض ولم يحكموا في الجوهر هكذا وهو انه خارج عن حقيقة الجواهر مع جريان هذا الدليل
بعينه فيه لامكان تعقل الشئ مع الشك في جوهريته فان قيل لا نسلم امكان تعقل
الشئ مع الشك في جوهريته فان هذا انما يمكن في الاعراض لا في الجوهر قيل اذا سلمتم ان
الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ومن شك في عرضية شئ يكون
قد شك في جوهريته فقد سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا مع الشك في جوهريته
واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا بان الانسان اذا شك في عرضية شئ يكون
قد شك في جوهريته وكون السواد كيفية ايضا عرضى له وهو اعتبار عقلى لما
سبق من ان لونية السواد ليست كيفية وشيئا اخر الى اخر البرهان وما يقال
اى في بيان ان اللون ذاتى للسواد وهو انه يعقل اللون ثم يعقل السواد نحكم بل
لقائل ان يقول يعقل اولا ان هذا سواد ثم يحكم عليه انه لون وانه كيفية ونحن
لا نحتاج اى في بيان خروج العرضية عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان الانسان
قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته انما هو قول جدلى فان اجراءهم اياه في الاعراض
دون الجواهر مع جريانه فيها جدل محض وعمدة الكلام فيه اى في خروج العرضية عن
الاعراض ما سبق اى من البرهان كما اشرنا اليه حكومة اخرى هى ان وفى نسخة
وهى ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء فان ذلك انما يلزم
من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا اذ الجوهر اى الجسمانية لها فصول مجهولة اى
عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبى لا يدل على حقيقة ما عرف به والنفس والمفارقات
اى الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها مهما كنا في علمنا

هذا واما الناطقية ونحوها مما يقال انها فصول فليست بفصول بل هي لوازم المفصول
المجهولة والعرض كالسواد مثلا يعرفونه بانه لون يجمع البصر عرض اى السواد غير
داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونيته وشيئا اخر هو جمع البصر
واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان
فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها كذلك وكان الوجود اظهر
الاشياء لم وقد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا لا هوية له في الاعيان هذا
ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات الحدية ثم ان فرض التصور
باللوازم اى العرضية كما في التعريفات الرسمية فللوازم ايضا خصوصيات
ويعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز ويلزم منه ان لا يعرف في الوجود
شيء ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الدور او التسلسل واستلزام
كل منهما ان لا يعرف في الوجود شيء ما والعقول السليمة يا باه والوجود يشهد
بخلافه والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد يعقل وليس له جزء اخر مجهول
ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو اذ لا اجزاء بسيطة لم تعرف لها والتعريف
باللوازم غير مفيد كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره
ضروري مدرك بحس البصر وصورته في العقل كصورته في الحس اى هو بسيط
ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي وليس مركبا ذهنا ليمكن تعريفه بالاجزاء
الذهنية فالسواد والبياض بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم
والروايح وساير المحسوسات البسيطة واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء
معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف بشيء اصلا فلذلك قال لا تعريف لها
والذي يمكن تعريفها هي الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة فان من تصور
البسايط منفردة لا بد وان تعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما بمعرفة البسايط
بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة الابيض انه جسم كثيف ملون بالبياض

بجمع البصر

دو موز

وهي معرفة ذاتية بخلاف المعرفة العرضية وهي التي تكون بالاحوال والافعال
والصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله وكتابته وصنعته ومعرفة
الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته وغير ذلك وهو المراد من قوله بل قد
يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة لمن تصوّر الحقايق البسيطة
متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع مّا او في شخص وفي موضوع ما واعلم
ان المقولات التي حرّرها وفي بعض النسخ جرّدوها وفي بعضها حرّروها اي
قسموها الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها لما
عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات محمولات
كلية فيكون اعتبارات عقلية وبعضها اي وبعض المقولات المشتق منه اي
البسيط الذي اخذ منه المحمول المخصوص به ايضا صفة عقلية كالمضاف وذات
الاب والاخ مع انهما اعتبارات عقليات لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة
اللتان اشتقا منهما ايضا عقليان بخلاف الاسود فانه وان كان محمولا ذهنيا
واعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد بخصوصها
كما سبق من ان البسيط الذي اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي
وكل اي ولكل ما يدخل فيه الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى و
الملك والوضع فانها ايضا صفة عقلية لان الاضافة تعمها وهي كذلك ومنها
اي من المقولات ما يكون في نفسه صفة عينية اما دخوله تحت تلك المقولات
لاعتبار عقلي كالحرارة مثلا والسواد فان كونهما كيفية امر عقلي معناه انه هيئة
ثابتة لكذا وكذا وان كانا في انفسهما صفتين محققتين في الاعيان ولو كان
كون الشيء عرضا وكيفية ونحوهما ككونه اضافة وغيرها موجودا آخر لعاد
الكلام اي الى ذلك الموجود في انه موجود آخر متسلسلا على ما سبق من الوجه

حكومة

الممتنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة معا وقد بانت استحالته
اخرى في فصل خصومة بين المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وبين الاقدمين الصائرين الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات
الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم ويعنون به الجسم الطبيعي البسيط المتصل
بذاته في نفس الامر كما هو عند الحس مثل الماء مثل الذين بطلان تركبه من الاجزاء
التي لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال لان
الانفصال ان اخذ ضدا فالشيء لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما
مقابلا للملكة احتاج الى المحل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال
لا نفسه اذ الشيء لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان
قابل احد الضدين هو محل الضد الاخر وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة
لا هي كالبصر وكما ان الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان
الشيء لا يقبل نفسه اذ القابل غير المقبول بالبديهية على ما تشهد به الفطرة
السليمة واذا لا يقبلهما الاتصال ويقبلهما الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة
يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام
هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها فينبغي ان يوجد في الجسم قابل
لهما وهو الهيولى وهي ثابتة للجسم وان لم ينفصل بالفعل لان ثبوتها ليس
بواسطة الانفصال بنفسه فقط بل وبواسطة القوة عليه ولهذا
كانت الهيولى ثابتة حال الاتصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها
اتصال ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة وقابلة لهذه
الاشياء واذا كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد
فلا شيء مما هو قابل للجميع بجسم بل القابل هو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة
الجسمية واذا رجع كل منا فكّر الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شيء ما متصل

والجسم

وليست شيئا قائما بذاته ولا يعقل مهية الجسم دونها فهي من مقوماته وكل
ما له جزء لا بد له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل
للاتصال والانفصال فهو مركب منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم
مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا المقدار
غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير
اى المختلفة بالعظم والصغر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمقدار
عرض زايد على الجسمية ولان جسما واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل
والتكاثف اى الحقيقيين والاول هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان يضم اليه
مادة من خارج والثاني وهو ان ينقص مقداره من غير انفصال شيء منه
واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وباقية في الاحوال
غير مفتقرة الى ما يحلها منها وكانت المقادير اعراضا حالة في المادة الموضوعة
لها ويرد عليهم اى على قولهم ان الاتصال لا يقبل الانفصال بان يقول ان
الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل بالاخر وهو الذي يقابله
الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس يقابله
الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين الشيئين
ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عني بالاتصال الامتداد على اصطلاح
ثان لم يمنع ان يكون هو المقابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان
واما على قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان يقول فما قولك فيمن
يدعي ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلث لا غير وقول القائل
انها اى الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة
مثلا اى مع بقاء الحقيقة الشمعية والزايل غير الباقي فالامتدادات خارجة
عن حقيقة الجسم فهي اعراض زايدة عليها وكذا المقدار الذي هو نفس الامتدادات

عن

فلا يكون للجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قائم به ليس الا دعوى اى مجرده

البرهان وتحقيق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض

والعمق ففيها امر ثابت وامر متغير والثابت هو الذى لا يزداد ولا ينقص عند

تبديل اشكالها فانه ينقص من العرض بازاء ما يزداد فى الطول وبالعكس فليس فى

المجموع زيادة ولا نقصان فلا يتغير فى القدر والمتغير هو ذهاب احاد المقادير

فى الجهات لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف

المقدار الذى هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها

واذا كان كذلك فهذا القائل ان جعل هذا المقدار اى المتغير الذى هو احاد المقادير

ذاهبا فى بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض فى المقدار الجوهرى الذى هو

نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهرى كذلك وفى اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه

نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار بنفسه وهو الثابت

القائم بذاته الذى لا يتغير عرض للجسم اى خارج عن حقيقته او عرض اى غير

قائم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه وهو ان المقدار نفس الجسم يحصل

بهما وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا باحدهما واستدل

على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد فى الطول عند المد

ينقص من عرضه وكذا ما ينبسط فى العرض ينقص من طوله فيتصل فى المد بعض

اجزائه كانت متفرقة ويفرق بعض ما كانت متصلة فذهابه اى ذهاب المقدار

الذى هو الجسم فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له اى عرض لازم له ثابت

غير متبدل بتبدل الاشكال واحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل والجسم ليس

الا نفس المقدار اى الثابت فى الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان

ولا ينقص منه عند تبدل اشكاله بل الذى يزيد وينقص هو بعض امتداداته

كما قال والامتدادات الثلثة اى المتبدلة هو ما يوجد بحسب ذهاب جوانب

الجسم

الجسم فی الجهات ولا یصح الاستدلال علی عرضیة المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد
الجوهری ایضا فان عدم تبدله الی جهة من الجهات ممنوع فان الامتداد الجوهری
للمتشخص المتناهی اذا بقی بحاله ولم یتبدل فی قطر فی حال صغره کما کان فی
حال کبره یلزم ان یکون للقطر المصغر امتداد اخر اکبر منه ینفصل علیه مع
قیامه به هذا خلف محال واذا کان هذا النوع من التبدل لاینافی جوهریة
الامتداد الجوهری ولا یستلزم عرضیته فکذلک تبدل المقدار الجوهری الذی
هو حقیقة الجسم هذا ان سلم ان ذلک المقدار یتبدل ولیس کذلک لما علمت من
ثباته وعدم تغیره بزیادة ونقصان وانما المتغیر مقدار حوانب الشمعة
لامقدار نفسها الذی هو نفسها فاعرفه هکذا فانه دقیق نفیس والحق ان
المقدار الجوهری لایتبدل بمعنی انه لایزید مقدار مجموعه ولا ینقص بتبدل
الاشکال لابمعنی انه لایتبدل فی بعض اقطاره بل یتبدل کالامتداد الجوهری
بعینه ما ذکرته وقوله الاتصال لایقبل الانفصال صحیح اذا عنی به الاتصال
بین الجسمین فانه لایقبل الانفصال من حیث هما متصلان وان عنی بالاتصال
المقدار فیمنع ان المقدار لایقبل الانفصال فان المقادیر باسرها عند عدم المانع
یتصل تارة وینفصل اخری وهی القابلة للامرین واستعمال الاتصال بان المقدار
یوجب الغلط لانه اشتراک فی اللفظ فتوهم ان المراد منه الاتصال الذی یبطله
الانفصال ولیس کذلک لما عرفت وقول القایل ان الاجسام تشارکت فی الجسمیة
واختلفت فی المقدار فیکون ای المقدار خارجا عنها کلام فاسد فان الجسم
المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص واذا کان کذلک
فان اراد بالجسمیة الجسمیة الخاصة فلا نسلم اشتراک الاجسام فیها وان اراد
العامة المشترکة المطلقة بین الکل فنسلم اشتراک الاجسام فیها ولکن لانسلم
اختلافها فی المقدار الذی بازائها لاشتراکها فی مطلق المقدار واختلافها بالمقدار

الخاص الذى هو بازاء الجسم الخاص وما هو لا لكن يقول المقادير الخاصة فى الصغر والكبر
مختلفة وتشاركت فى انها مقدارية فافترقها بالصغر والكبر ليس الا لشى غير المقدار
حتى يزيد المقدار الصغير على الكبير لشى غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار وهو فاسد
فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت
فى المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولان احدهما اتم والاخر
انقص وهذا اى وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والحر
الاشد والاضعف ولا اعنى بالنور الاشد والحر الاشد الاشدية فى القدرة
والمماثعة وغير ذلك اى مما يقال فى معنى الاشدية كالمقدارية ونحوها وليس
شدة النور ومعقولها لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها
اجزاء او لاجزاء مظلمة اى ولا لمخالطة اجزاء مظلمة فان كل ما فيما نحن من النور
وما ينعكس على الملس كالمرآة من نير بل اى بل شدة النور تماميته وكماله اى للنور
فى الماهية والمراد من تمامية الشى حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته
حصول ما يمكن له من الفضايل ففى الطول ايضا هكذا اى هكذا يكون الحال فان هذا
الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم من طوليته ومقداريته والزيادة
ايضا طول وكذا مقدار ايضا لا انها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على
الطول بنفس الطول فان لم يسم هذا اى شدة العظم فى الطول شدة فى الطول
بسبب انه هنا اى فى الطويل فى المقدار يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة المطولة
والزايد اى والى قدر الزايد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت
بين الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة
بياض الاتم على بياض الانقص لا ينحصر ولا يتعين فى الاتم بخلاف الاتم طولا مع
الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه فى الاتم لا كالاشد بياضا فانه
لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاتمية

دون الاشدية لتشمل الكل ولا تختص بالبعض وكما يقال هذا البياض اتم
من ذلك البياض كذلك يقال هذا النوبا والجسم او السطح او الخط اتم من ذلك
النوب والجسم او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامى لان هذا نزاع فيها
بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم يسم هذا اشدة في الطول بالسبب
المذكور فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام
الخاصة هى المقادير الخاصة ولما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق
وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية اى المطلقة
وافترقت بخصوص المقادير وفى نسخة المتفاوتة اى الجسمات المخصوصة
المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقى وهو ان يزيد
مقدار الشئ من غير انضمام شئ اليه او ينقص من غير نقصان شئ منه
ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذى لا مقدار له
ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للكبير و
على هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال
شئ منه والصغير عظيما من غير انضمام شئ اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو المادة
والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم ونقصانه هو نقصانهما وعلى هذا يستحيل ان
يزيد مقدار الجسم وينقص دون انضمام شئ اليه وانفصال شئ منه لانه جوهر
وليس عرضا حالا في شئ ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازى اذ ليس اى
التخلخل والتكاثف الا تبديل الاجزاء واجتماعها وتخلل اللطيف بينها اى بين
الاجزاء وذلك التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف فيها
اى انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او
تخلخل الاجزاء اذا تخلل لطيفها وانضمت واما ما قيل في القمقمة الصياحة اى من
دلالتها على التخلخل الحقيقى وذلك لانها اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعت في

بتبديل نسخة د وتخلخل ر
منها نسخة د

النار وتسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول
النار اذ ليس فيها مكان نفاش وما الذي الجاءها الى ان يدخل فى اضيق
موضع من شانها البروز عنه لميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك صوبت
قولهم ان النار لا يداخلها وقال فذلك صحيح واذا لم يكن الشق بدخول النار
كان بسبب زيادة مقدار ما القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب ولما لم يكن
هذا الترديد منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكره المتاخرون من زيادة المقدار
بل لان الحرارة مبددة الاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها اى جوانب الاجزاء
الى الافتراق ومانعها الجسم اى جسم القمقمة والميل ذو مدد لاشتداد التسخن
والخلاء كما بين فى الكتب يمتنع ميلها اى ميل الاجزاء الى الافتراق وضرورة
عدم الخلاء مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيتسد الخلل الحاصل بالتبدد
بينما ينشق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقى واما ما يقال
فى بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه بعض القارورة فتكب
على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه لتخلخل
بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء
ويأخذ منه بالعسر فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو محال ولهذا يذكر هذه
الحجة على التخلخل عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فتكاثف الهواء
اى المتخلخل ليمكن دخول الماء والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف
غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بانه عند دخول الماء ما خرج شىء من الهواء
بل يخرج حينئذ دخول الماء ولما ذكره بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتخلخل بالمص
وانفعاله عن برودة الماء وهربه عنه الى داخل القارورة وخروجه من مسامها
ولهذا يدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء وعلى هذا لا يدل المص على التخلخل لجواز
حصول الماء من مسامها كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز خروجه عن المسام وهذا

لغاش نذ

التبدد التفرقة

ولذا كان

وان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد منه وهو قوله ويبقى له منفذا
لا يتعسر معه المزوج ويشاهد كما يشاهد احيانا خروج الهواء من كيزان ضيقة
الرؤس منغمسة في الماء بالبقبقة لهرب الهواء من الماء ومقاومته اياه في
الموضع الضيق فينضغط ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف في بعض كتبه انه
قد شوهد عند الكبت الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب
رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف
من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص لا يعطي من الهواء بقدر ما ياخذ
حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يدل الحجة على التخلخل ايضا كما لم
يدل على التكاثف ومثل هذه الاشياء وهي عدم خروج الهواء عند دخول
الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما ياخذ يعسر ضبطه بالمشاهدة
فلا يمكن للمثبتين ان يثبتوا مذهبهم في مثل القارورة لمشاهدتهم خروج الهواء
بالمص وعدم خروجه بالكبت في القارورة فان ذلك يتعسر عليهم ولا يفيدهم
مشاهدة دخول الهواء اما بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها
بالمص اذ لا يلزم من صحته ووقوع شيء عند عدم مانع صحته ووقوعه عند
لزوم المحال او امر مانع لان اجزاء القربة يتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء و
يتقارب بالمص فيخرج عنه الهواء بخلاف اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان يتسع
باطن القارورة بالنفخ ويضيق بالمص واذا كان كذلك فربما منع من نفوذ
ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ ولا يدخلها
الهواء لامتناع الاتساع او يمص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء ونحن نقول انه
لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا لانضمام شيء اليه لزم
منه تداخل الاجسام فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اي قبل
ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير الزائدة كله ملاء ولا يلزم

من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها من غير
سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات
العظيمة المائية اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شيء اليه
من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة
فان قيل انما يلزم التداخل ان لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند ازدياد
مقادير بعضها بحيث يتساوى الزيادة والنقصان قلنا النقصان بسبب
التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل الهيولى التي يبنى التكاثف عليها والنقصان
بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة في الزيادة في الطوفانات العظيمة على ما
يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر بعد ثم القمقمة الصياحة التي عليها اعتمادهم
اي في اثبات التخلخل الحقيقي اذا فرضت ممتلية اي يزيد المقدار فيها ثم ينشق
او ينشق ثم يزيد المقدار فان كان ينشق القمقمة ثم يزيد المقدار فالشق
ليس للتخلخل كما علله به واذ ذاك فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي
وكذا ان كانا اي ازدياد المقدار والشق معا فان الشق يكون سببه شيئا
آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمونا اعني ازدياد المقدار الذي
فرض معه وان زاد المقدار اولا اي قبل اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة
فيلزم منه التداخل اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار
على بعد باطن القمقمة مع بعد جرم القمقمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زيادة
المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم لو كان تقدمها عليه بالزمان اما
اذا كان تقدمها عليه بالذات وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه الاشارة
بقوله فان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات لا يقال لو تقدمت
عليه بالذات لزم امكان التداخل اذ الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول
بعد وجوب العلة فيمكن معها وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن الذي كون لكن

الامكان

ممكنا

امكان لاكون الشق مع الزيادة هو امكان التداخل معها فيكون التداخل
محال ما وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لانسلم لزوم امكان التداخل وذلك لان
الممتنع لذاته لا يمكن بغيره واما الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع بغيره وههنا وجود
الشق وعدمه مع زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتيهما لكنهما ليسا
ممكنين معها اى مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار
وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة
لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لانا ابتينا لزوم امكانه على ثبوت
امكان عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله وكل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون
مسلم ان اريد بممكن الكون فى نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع
شىء لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق
مع زيادة المقدار ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت
الحجة لزم امكان التداخل مطلقا وهو محال بل يقال فكذا نقول فى ميل الاجزاء
اى اجزاء ما فى القمقمة الى التفريق اى الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات
واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا وهو ان ميل اجزاء ما فى القمقمة الى افتراقها
وتفريق القمقمة ان كان بعد تفرقها او معه فلا يكون تفريقها بالميل على ما
زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط الى الجوانب
وعدم ما يخلفها فى الوسط لان الخلاء انما كان يلزم لو كان تقدم ميل الاجزاء
على التفريق والتفريق بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فكلا ثم الميل
مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات بخلاف زيادة المقدار
بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها بالحركة القابلة للقسمة الغير
المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات غير متناهية
فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان المقدار

الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني كذلك لحصول الاكبر

في مادة الاصغر ان كان دون انبساطها بالحركة حتى ينفصل المقدار عليها في جميع

الجوانب فيكون مقدار تنابذ دفعة ماديتها وهو محال وان كان لانبساطها بالحركة ليطابقها

للمقدار الاكبر وهي لا يقع في آن لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون

قبل الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل

كما تقدم فاذا ليس التخلخل الا بتفريق اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء

حتى اذا مالت الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته ان كان لها قوة

اي دفعت الاجزاء المايلة الى التفرق مانعها عنه ان كانت للاجزاء قوة على

دفعه ويحس هذا التشديد في التخلخل كالماء وغيره من المايعات اذا تسخنت السبر دند

ولو ضممنا اجزاءها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم

هو المقدار ومقادير العالم لا يزداد ولا ينقص اصلا وان ليس للجزء لتمادة

لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشاؤن وهذا اي كون

الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الراي فيما ذكر راي الاقدمين والاولين من

الحكماء. لا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال اي في

بيان ان المقدار زايد على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه

ممتد ومتقدر فيكون اي الامتداد والمقدار زايدا عليه لان الشي لا يحمل على نفسه

ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زايدا

عليه لان هذه الاطلاقات عرفية والحقايق اي حقايق الموجودات والمسايل

العلمية لا ينبني على الاطلاقات اي العرفية كما ابتني ههنا ان حقيقة الجسم غير المقدار

على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر لما يجري فيها من التجوزات فربما ياخذ

الانسان في ذهنه شيئين مع مقدار فيقول الجسم شي له مقدار فاذا رجع الى

المحقيقة لم يجد الشي الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زايدة على المقدار

بالعزم

بل بنفسه واذا اطلق فى العرف مثل قولهم بعد بعيد لا يدل على ان البعدية
وشدة البعيدية فى البعد شى زايد عليه بل هو تجوز كما يقال جسم جسيم
اذ لا يدل على ان الجسمية والجسيمة زايدة على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم
ممتد بمعنى ان له امتدادا خاصا فى جهة متعينة فيرجع حاصله اى حاصل
هذا الاطلاق الى ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة او جهة متعينة
ونحو ذلك اى نحو ذلك من التاويلات الصحيحة فقد عرفت ان الممتد
بهذا المعنى زايد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه فهذه المغالطات اى الاغلاط
من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وما يتبعه من المفاسد او
القياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من اخذ
الاتصال بمعنى الامتداد لما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء
المقدار يوجب الغلط ومن بعض التجوزات وهى الاطلاقات العرفية
التى كنا فيها ومن ظنهم اى ظن المشائين ان الامتياز بالكمال والنقص
كما بين الخط الطويل والقصير بشى زايد على المقدار وذلك غير مستقيم
لما سبق ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا اذا كان لفظة ذلك
اشارة الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم
الاستقامة فى الاخر لما قلنا وفى الثانى لان الحقايق لا يبتنى على الاطلاقات
وفى الاول لان الاتصال بمعنى الامتداد يقبل الانفصال على ما سبق مشروحا
حكومة فى ان هيولى العالم العنصرى بل العالم الجسمانى هو الجسم البسيط
الذى هو المقدار القايم بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا ما
ذهب اليه المتاخرون وهو انها موجود محض يقبل الصور والمقادير
وليس له تخصص فى نفسه الا بالصور لانه اذا حقق حاله لم يكن موجودا
وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتبارى وكونه جوهرا عبارة عن سلب

الجسم من الهيولى البسيطة والصور الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم
ان الذى وضعوه موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصور
ولا الصور دونه بما سنذكر ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا فى وجود
الهيولى لكونها علة ما لها فكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى
اى وكثيرا ما يبنون الكلام فى كونها علة لها على عدم لان انتقال الصلة
للتضمين وفى بعض النسخ بناء على عدم تصور خلوها عنها اى خلو الهيولى
عن الصورة وفى بعض النسخ وكثيرا ما يعولون فى كون الصورة علة
ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو الاصح والظاهر ان
يقولون مصحف عن يعولون وذلك اى ذلك الاستدلال ليس
بمتين اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه
يجوز ان يكون للشىء لازم لا يكون اى ذلك الشىء دونه اى ذلك
اللازم لكونه من الاعراض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث
والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون ذلك اى ذلك اللازم علة اى
للشىء الذى هو موضوعه وملزومه لان العرض اللازم للشىء معلوله لاحتياجه اليه
لا علته والا كانت الزوايا علة المثلث مقومة لوجوده وبطلانه ظاهر
لانها لازمة لماهيته متاخرة عنها ثم منهم اى من المشائين من بين ان
الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها اما ان يكون
منقسمة فيلزم جسميتها لما قال فى المطارحات من انها اذا انقسمت
تستدعى مقدارا ونحن نقول لكن المقدار لا يخرج عن الجسمية لانه اما
نفسها يعنى على مذهبه او ملزومها يعنى على مذهب غيره واذا استلزمت
الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اى عن الصورة والمفروض خلافه او غير
منقسمة فيكون ذلك اى عدم الانقسام لذاتها لاستحالة ان يكون لغيرها

دونه

فهو الصورة

وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا فيستحيل عليها الانقسام لان ما
بالذات لا يزول لكنها ينقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة فلا
يلزم ان يستحيل عليها ذلك اى الانقسام ويكون ذلك اى استحالة الانقسام
عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اى فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط
القسمة وهو المقدار فان الشئ قد يمتنع لانتفاء شرطه الذى هو جزء علته
التامة كما يمتنع فرض الزاوية فى السطح دون الخط لكونه من شرايط حصولها
ومن جملة حججهم الدالة على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت
مجردة ثم حصل فيها الصورة اما ان يحصل فى جميع الامكنة اى الاحياز
او لا فى مكان اى حيز وهما ظاهر البطلان لاستلزام الاول كون جسم واحد
فى جميع الاحياز والثانى كونه لا فى حيز لا لا فى مكان فان الجسم قد يخرج
عن المكان دون الحيز وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان
ومن يجعلهما واحدا يلزم كون الجسم غير ذى وضع او ذى وضع بدون الصورة
وهما محالان او فى مكان مخصص ولا مخصص اى للهيولى بمكان على التفصيل
المشهور فى الكتب وهو المخصص اما ذاتها ويلزم منه الترجيح من غير مرجح
لتساوى نسبتها من حيث هى الى جميع الاحياز لان ما ليس له فى نفسه وضع
معين ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة على السواء حتى
لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه
تخصيصها د
ترجيحا من غير مرجح وهذا الجذاف الهواء الذى يصير ماء وينجذب على خط مستقيم
على زوايا قائمة لان الطبيعة انما يتحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فتعين
لمكانه الاول محل الجذابه وما اقتضى سبب آخر اتفاقى كريح عدلت به فى الجذابه
عن الحيز المحاذى الى غيره على ان الكلام يعود الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية
لتساوى نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها من الامور الدائمة وقد بين هن

انه لا يؤثر تأثيرا حادثا الا لاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة
او من الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور العرضية وهى انما يؤثر فيما له وضع
معين او يتعلق بذى وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن لما تأثرت
بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات
الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية بشيء الا
بعد حصولها فى عالم الاجرام وتعين مظهرها والكلام فى موجب المظهر وسببه
والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح
من غير مرجح او حصولها فى جميع الاحياز او لا فى حيز وبطلان التالى يدل على
فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه يعلم
انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هو ان الهيولى لا يتجرد
عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت والبست الصورة استلزمت المحال و
اليه اشار بقوله وللقائل ان يقول لم امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا
لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى
مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان واستحالة
الشيء وهو حصول الهيولى المجردة فى الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير
لبس الصورة لا يدل على استحالته فى نفسه وهذه اى الزلة او الهفوة او الغلط
وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره وللقائل
ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة
انعكس بالنقيض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هى
المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل
المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها الا بالصورة لا بيان ان المقترنة
لها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثانى لا الاول وعلى هذا

بمجرد

لجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيوليات
صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولية واحدة مشتركة بين الهيوليات
كان فى الهيولى تكثر وانقسام دون الصورة دون الصورة والا لما اختص
بعضها لحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير
مرجح على ما سبق تقريره وتقريب مما سبق من حجتهم وهى قولهم لو تجردت
الهيولى عن الصورة فاما ان يكون منقسمة او غير منقسمة الى آخره قولهم فى
اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة انها ان تجردت اما ان يكون واحدة
او كثيرة اذ لا خروج لموجود عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة
يستدعى مميزا وذلك بالصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها
عنها هذا خلف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله والوحدة ان اقتضت
لها الهيولى يكون اقتضاء لذاته اى يكون اقتضاؤها لها لذاتها ولا يمكن عليها
التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها يتكثر بالعقود والانفعالات فلا
يكون واحدة عند تجردها وانما قال وتقريب مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان
على القسمة وعدمها ومبنى هذه على لازميهما وهى الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة
اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقايل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية
يلزم من ضرورة عدم انقسامها اى انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هى
لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اى فى جواب الحجة الاولى من ان الشئ
قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع
عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط القسمة ولما بينا
ان ليس الجسم الا المقدار بحسب استغنينا عن البحث فى الهيولى لانه انما يحتاج اليه
لو تسلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤون الا ان الغرض فى ايراد
هذه الحجج بيان ما فيها من التسهيم اى بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية

اثبتوا صورا اخرى اى غير الجزمية وتسمى بالصور النوعية والطبيعية فقالوا
اى فى اثباتها الهيولى لا يكفيها فى وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا
يتصور وجوده كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود
والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اى الانفصال كالافلاك او ممكنا
مع انه يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة كالماء والهواء او يقبل هذه الاشيا
بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة واى واحد اقتضاه
عند تجرده كان اقتضاء لذاته لانه لو لم يقتضيه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض
او يكون امرا غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثانى
على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا او لا فان كان
مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا فيكون
الامر الخارجية فهذا فاد نفس الاستعداد وشرطه من غير افادة امر يحصل ذلك
وهو بين البطلان ولو كان احدهما اقتضى لذاته ما فارقه اصلا واستوى فيه
جميع الاجسام وليس كذلك فلا بد من صور اخرى فالصور الفلكية والعنصرية
وغيرها تقتضى هذه الاشياء وتخصص بها الجسم اى المطلق ويكون هى المخصصات
الاول للجسم المطلق والمقومات لحقايق الانواع ولوجود فى الهيولى والجسم المطلق
الذى يدخل تحته انواع الاجسام لانهما لا يوجدان الا مقارنين لها لا تمتها
والا لما امكن تعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة
المهيته الجسم المطلق والنوع وما بعدها هى المخصصات الثوانى كقبول الانقسام
بسهولة او عسر وعدم ذلك عوارض التخصيص اى تعرض بعد تقوم الجسمية مخصصة
لانها استعدادات مختلفة فالتخصيص لما يكون بعد التخصيص عابر الاستعداد
قيل الكلام يعود فى هذه المخصصات الثوانى واقتضاها الجسمية لتساوت فى الكل
ويتسنى النقيض للنقيض واجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما ذكرت من الحجة
يتخ النقيض

لمانه ذيمهيماه د

النوع بخلاف الصورة الجسمية
فانها مقومة لمهيته م

لا بينهما

بل يفيدها مفيد من خارج واورد ان قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة
وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارجي ولا فلا يحتاج الى الصورة النوعية ورد بان
هذه الاشياء استعدادات او لا استعدادات وهي في نفسها ليست طبايع
محصلة يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري كالماء والسماء
بمجرد استعداد لامر اخر بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع الجوهرية
اذ المفيد الخارجي لا يفيد شيئا هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه
الاستعداد بل يفيد القريب او البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم
غير مستفاد من خارج كما تعطي المادة مزاجا يستعد لقبول نفس ولم نفس
او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات المذكورة ويعطيها حرارة شديدة
يستعد بها لقبول الصورة الهوائية والنارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات
المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر وللخصم منع كونها جواهر لجواز كونها
اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقايل ان يقول بان هذه المخصصات اي
الاولى التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة
والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى فان قال ان الاعراض
اي الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه
مقوم الجوهر فلا يكون الاعراض هي المخصصات الاولى اجيب بان كون
هذه الامور التي سميتموها صورا مقومة للجوهر اي اجيب بان كونها مقومة
له ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل
على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم اي بعض اللوازم لان من فيه للتبعيض
اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع والشكل لا يخلو عنها ملزومها
التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا فان قيل انما كانت اعراضا
لتبدلها مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان يقولوا في الصورة المتبدلة مع بقاء

قبل
الهيولى بعينها وان قيل يمنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار والشكل
لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها وكما لا يخ
الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخ عن تشكل ومقدار وبدلهما وان كان تقوم
الجسم بها لكونها مخصصات للجسم اى مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة
لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة و
جوهرا فان اشخاص النوع اعترفتم بانها تتميز بالعوارض ولولا المتخصصات ما
وجدت الانواع وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية
والفرسية ونحوهما اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس فلا يتصور فرض
وجودها دون المخصصات فان كانت المخصصات الجسم صورا وجواهر
لاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات الانواع اولى بان يكون
جواهر وفي بعض النسخ جوهرا اى لكونها اتم وجودا من الطبايع الجنسية
وليس كذا فيجوز ان يكون المخصص اى مخصص الجسم المطلق وهي الصور
النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة للمخصص النوعي
وان كان التخصص بها في عارضة عن اسباب خارجية لا يتقوم بها مهية
النوع فمثله يمكن ان يقال في الصور النوعية من انها تابعة للمهية الجنسية وان
كان بها تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجية ومقومة
لوجودهما دون مهيتهما والعرض يكون اى قد يكون من شرايط تحقق الجوهر
كما ان المخصصات في الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع في الاعيان
الا مع العوارض وما يقال ان المهية النوعية في نفسها تامة ولو فرض نوع
الانسان في شخص ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من انحصار النوع في الشخص
الا امر خارجي فمثله يقال في المهية الجسمية وان استدل على عدم تماميته
المهية الجسمية باحتياجها الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لاحتياجها

الى المخصصات

الى المخصصات والذى يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها العوارض
كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا اذا حصلت اولا
ثم يتبعها العوارض فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص وهو
محال اذ لم يحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع فى الاعيان اصلا وان كانت
هذه العوارض ليست بشرايط لتحقق الطبيعة النوعية اى فى الخارج
وليس ما يعنا برهذا التشخص لان الحقيقة الانسانية فيجوز فرض انسانيته
باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقها العوارض دون مميز اذ هذه
العوارض التى يتخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة
النوعية ولوازمها والا اتفقت فى الكل فهى اذا من فاعل خارج فاذا استغنت
عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها بدونها اى دون هذه
العوارض وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود
الجوهر ومقوما لوجوده بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه فى الخارج ثم ان
جاز حصول الانسانية مطلقة ثم يتبعها المميزات المخصصات فهلا
جاز اى لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم يتبعها المخصصات وكل
ما يعتذرون برهنا اى فى الجسم المطلق مثله واقع فى الانواع ثم
العجب ان العقل الاول انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوا
اى المشائون وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اى لانه
موجود فى موضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض
على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها
الا فى الذهن وكذا تعقل الامكان اى عرض لوجهين الاول قوله فان تعقل
الامكان غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا
وليس كذلك فان مقتضى الاول جوهر جسمانى ومقتضى الثانى غير جسمانى

فان كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان فهما زايدان على مهيته اى مهية
العقل لاستحالة ان يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان نفسه لاستحالة
ان يكونا بنفس شىء واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركيبه ولا ان يكون
احدهما نفسه دون الاخر لانهما زايدان على مهيته ولا ان يكون احدهما
داخلا فيه والاخر خارجا عنه والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح عرضيات
او عرضيان فيه فتعقل الامكان عرض والوجه الثانى قوله والوجود لما لم
يدخل فى حقيقة الشىء كما سبق بيانه فالاولى لا يدخل الامكان والوجوب
لانهما صفة الوجود عند نسبته الى المهية واذا لم يدخل الموصوف فى شىء
كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة يتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع
من حيث هو تابع دون المتبوع فتقدير تعقلهما لا انه ابعد من الدخول
فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبار ذينك اى التعقلين حصل جوهر مفارق
واخر جسمانى فصح ان الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بجزء من العلية
او الاشتراط وليس مقوم الموجود الا ماله مدخل ما فى وجود الشىء ثم الاستعداد
المستدعى للنفس الذى للبدن اى ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو
عرض لانه موجود فى موضوع هو البدن وهو من شرايط الحصول للنفس فصح
ان العرض له مدخل فى وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة اليست تختص
وتتمايز بعضها عن بعض بالاعراض التى اكتسبتها عند التعلق بالابدان
من الهيات والملكات فصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصيص
لها شرط وجود للحقايق النوعية والعجب انهم اى المشائين جوزوا ان يكون
الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم
العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا
وهل كان مقوم الوجود الا ماله مدخل ما فى وجود الشىء وقد اعترفوا اى

تعقلهما امر

المشائين

المشاؤون بان المستدعى للصورة الهوائية الحارة وهى من غلل حصولها مع عرضيتها

فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه اى بعض مثلها من استعمال الالفاظ على معان

مختلفة كلفظة الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل

بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوايل بمعنى العرض اذ كل ما حل فى محل عرض عندهم سواء

قوم وجود المحل اولم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها يستعمل عند الاوايل بمعنى الجسم

المطلق من حيث قبوله لاشياء اخر وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذى هو

جزء الجسم وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة تحقيقية بثبوتها اليها والى ما ونقيضه ذ

استثنى عنها سواء كقولهم ما حل فى شىء ان قوم وجود محله كالصورة فهو جوهر

والا فعرض لان تحقيقه بثبوت تقويم الصور ان كانت للزوم استحالة الخلو او

التخصيص او غيرهما مما مر وسيجئ فهى ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها

والى ما استثنى عنها سواء ومنهم اى من المشائين من حج اى على جوهرية

مخصصات اجسام العناصر بان فى الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء امورا

يغير جواب ما هو فيكون صورا اى جواهر فان الاعراض لا يغير جواب ما

هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر يغير الجواب فيكون

جواهر وهو كلام غير متين لضعف المقدمتين فان من الاعراض ما يغير

الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسى ما حصل

فيه الا هيئات واعراض فلا يقال انه خشب عند السؤال عن انه

ما هو بل يقال انه كرسى ان قيل انما لا يقال انه خشب لان المسؤول عنه

فى الثانى غير المسؤول عنه فى الاول لانه فى الاول هو الخشب المجرد وفى الثانى

هو الخشب المكيف بهيئة الكرسوية قلنا انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان

يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون

تغير السؤال فى الهيولى لاقتران عرض به كما فى الكرسى لا جوهر والذم مثله

محفوظ فيه صور العناصر على ما قرر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صارت
دمًا واذا سئل عن اشخاصه انها ماهى لايجاب بانها عناصر ونحو ذلك اى كالاسطقسات
والاركان بل بانه ادم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لايجاب بانه
طين او حجارة بل انه بيت فالاعراض مغيرة لجواب ماهو والحقايق الغير البسيطة
انما هى بحسب التركيبات وهى انها من اى الاشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم
من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة
كالكرسى من الخشب والهيئة والاسامى وهو ان الاسم بازاء اى شيء وضع كما
سبق شرحه والبسايط لاجزاء لها حتى يتغير فيها جواب ماهو ببعض الاجزاء
والانواع المركبة المضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لايلتفت الى
ما سواها حتى يتغير فيها جواب ماهو كالكرسى مثلا فانه خشب اجتمع فيه
هيئات واعراض خاصة بها صار كرسيًا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه
مثلا ومن حججهم اى حجج المشائين على جوهرية الصورة ان هذه الصورة جزء
الجوهر لتبدله بتبدلها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل
عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسى يحمل عليه بجهة ما وهى
اعتبار المادة انه جوهر والهيئات التي بها الكرسى به جزء الكرسى ولا يلزم ان
يكون جوهرا بل الجوهر الذى هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه
جوهرا فان نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه جوهرا ان
كان له جزء والماء والهواء من الذى انسلم كونهما جواهر محضة اى من جميع
الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض
فالماء جوهر مع اعراض ليس يفيد نفس الجوهر ثم قولهم الصورة مقومة
للجوهر فيكون جوهرا باطل هذه لاستلزامه التكرار وانما حذف الخبر لظهوره
واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصورة كونها لا فى موضع وكونها لا

موضع

في موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة
للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة
للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفائدة لكن هذا الاستدلال
انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا في موضوع هو عدم استغناء المحل عنها
فتبين بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان تقوم الجوهر والصورة لا نعني بها
الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب
وليس في العناصر شيء سوى الجسم والهيات لا غير واذا اندفعت الصور
التي اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف
بمعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد
حتى تكون هي في الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزائدة بعينها لا يكون
الناقصة ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير الحرارة
اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون تميز وهو محال وان
سلم عدم استحالته فلا يكون احدهما قد اشتدت واما ان ينضم اليها
حرارة اخرى ويتحدان والشدة باتحاد الاثنين فليس بشيء لانهما
ان بقيتا او انتفيا او احدهما فلا ثم اتحاد وان سلم فلا يكون الواحد
بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد
من المفارق هذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف
بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد فذهب اصحاب المعلم الاول الى
الاول مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي
خارج او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه
فتعين الثاني واليه الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت
فتغيرها في نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون

حال؛

بفصل بناء على ان المميز ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا اخطا
لبطلانه تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين الشيء بالفصل او
الخاصة لجواز ان يكون بالذات حتى يتميز بذاتها على ما قال فان الحرارة ما
تغيرت لما بينا ان حرارة واحدة بعينها لا تشتد بل محلها اى يتغير باشخاصها
اى باشخاص الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل
حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا اخر فان جواب ما
هو لا يتغير فيها اى في الاشخاص عند السؤال عنها في حالتى الاشتراك و
الانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب ولا هو عارض والا لم يكن
التغير في نفس الحرارة بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية
خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هي طبيعة
واحدة وعلى هذا فكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا يكون بشيء
يزيد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية في نفس الماهية و
الضعيف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكروه من الانحصار
لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم
يزد على الصغير بعرضي بل بشيء مقدارى هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف
اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدهم
والمواقف ايضا لانه ما زاد احدهما على الاخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية
وفي خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في التضعيف فما زاد الا بمثل ما
ساوى فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر اخر منه ليس بمقدار قال
المشاؤن هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت
الزايدة فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس
الزايدة بل يكونان نوعين اخرين وكذا لو كانت ذات الشيء الناقصة

او المتوسطة

او المتوسطة وهذا فى الذات الواحدة الشخصية اذ يصح دون النوع الكلى
والعقلى لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك الحرارة
بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة مهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات
ولما كان هذا الدخل متقدما فى القسم الثالث اجاب عن الدخل المقرر بما قلنا واليه المقدر
الاشارة بقوله والمهية العقلية كالحرارة مثلا يعم ذوات اشخاصها التامة
والناقصة كالزايدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شئ منها اذ لا
يشترط النوع فى حقيقته شئ من الثلثة كما لا يشترط فى الانواع الطبيعية اى طبيعة النوع
المطلقة ما يخص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو
ولا الذكر والانثى بل المعنى الذى يعم الكل والكمال او النقصان المطلق وان
اخذ فى الاذهان اعتبار الخارجا فاذا اضيف الى السواد او المقدار مثلا يكون
بنفس السوادية والمقدارية لا الخارج وكيف يتاتى ان يكون فصل الشئ المميز له
عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها ويجب ان تحقق هذه النكتة
لتعرف مقاصد صاحب الكتاب ويسهل عليك معرفة كل درس فى هذا الباب
الخطا هيهنا انما كان باعتبار اخذهم الجزئى وهو الذات الشخصية مكان الكلى
وهو المهية العقلية على ان من التغير ما يؤدى الى تبدل المهية اذ لا مانع ان
يكون السلوك الذى هو بحسب الاشتداد والضعف يتادى الى واسطة تخالف
الطرفين فى الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها
ليست بسواد ضعيف ولا بياض كذلك بل كل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب
محصرة من اول الشروع فيه واخره واذا خرج عن السواد والبياض الشديد و تقريره
الضعيف . وقع فى نوع اخر كالحمرة وتقرير الكلام ان المهية العقلية انما
يعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم يتبدل مهية الاشخاص بالسلوك
المذكور اما اذا تبدلت بناء على ان من التغير ما يؤدى الى تبدل المهية فلا

واعلم

تعمها كما لا يعم البياض والسواد الحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما

انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا ما لا يقبل الشدة والضعف

وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقامة

والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات

قابلة لهما وان ما قيل من عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الاادية

والاصطلاحات العرفية واليه اشار بقوله وكلام المشائين في الاشد

والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره اما

لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشيء لان الحقايق لا يبنى على الاطلاقات

العرفية وهو مغالطة لفظية فانهما وجد والا انه لا يجوزون ان يقال مثلا

خط كذا اشد خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة

والضعف من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم على ان هذا

اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه

وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد طولا

من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هي الشدة في الخط

وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في

المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجودة في الجوهر والكم سواء

اطلق عليهما الاشد ام لا لكن بالتكلم من قبل الخط انه يقبل الاشدية والاضعفية

باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض ههنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق ويتعرض

لكون الجوهر قابلا لهما بقوله وقد حد الحيوان والواو فيه للحال فكانه قال

عندهم لا يكون حيوان اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم منه ان

يكون حيوان اشد لانهم حدوه بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي

نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لاشك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم

بكون

فيكون حيوانية كالانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه
وضعف تحركه كالبعوضة مثلا فيجر دانه لا يطلق في العرف ان هذا اتم
حيوانية من ذلك فذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم انه لا يقال ان هذا اشد
مائية من ذلك ونحوها اى نحو المائية من العناصر كالاشد نارية
وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا كله بناء على التجوزات العرفية
فاذا منعوا وطالبوا بلمية وفى نسخة بعلة دعاويهم وفى نسخة دعواهم
يتبين ويتبين الكلام كما يتبين من نقض شبههم وحل مغالطتهم
وبيان تناقضهم وفى نسخة اذا منعوا وطولبوا بلمية دعاويهم رجعوا من
هذا الكلام وهو ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف لضعف دليلهم
مثل انهما انما لا يقبلهما لانهما انما يكونان بين الضدين كالسواد والبياض
والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص
انما يكونان بين الضدين كيف وهم يسلمون الوجود الواجبى والعلى
اتم من الوجود الامكانى والمعلولى واشد مع انهما ليسا بضدين
لما لا يقابلهما اذ لا يعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبى
لانه ليس زايدا على مهيته وموضوع الوجود العلى غير موضوع الوجود
المعلولى ومثل قولهم ان حد الجوهرية والحيوانية والخطية تعم الجواهر
الحيوانات والخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل مثلا اشد من
خطية القصير وقس الجوهرية والحيوانية عليه والجواب انه لو دل ان
الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلهما
فانه كما ان الطويل والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك السواد الشديد والضعيف
حد السوادية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك فى الكيف على عدم قبوله الشدة
والضعف باعتراف هذا القايل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما وقيل

ان الشدة انما تطلق على زيادة في المهية لها حد يقف عنده كالبياض والسواد لا على زيادة في المهية لا يقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات تنتهي في الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر فان كان ما في الوجود كذلك فالطول كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما هو في جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما تخصص به كل واحد من العناصر من الهيئات اي من الاعراض بناء ما هو رأي الاقدمين وان ليس فيها الا ما يحس اي من الكيفيات ونحوها والمتأخرون اثبتوا في الاشياء المتخصصة امورا لا يحس ولا يعقل لخصوصيتها كالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى تصير الحقايق بعد ان علمت مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عند المتاخرين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة كما مر من الاقوال قاعدة من الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القايل وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في ايراد العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره ولانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزامه تساويهما في المقدار لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه فلا بد وان يكون ذلك لوجود شئ

فى الزايد ليس فى الناقص مما هو فى مقابلته اذا قوبل كل جزء من هذا
بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص متناهيا وفرض غير
متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت اجزاهما لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة
لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء المقدارى للشئ
لكله فى خصوص المقدار محال واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله
محال والجواب ان لانهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من
اشتراك الكل والجزء فى الجسمية اشتراكهما فى خصوص مقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما
فى خاصة الجسم وهى لانهاية امكان القسمة اشتراكهما فى خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين
اذا اشتركا فى عدم التناهى اشتركا فى عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون
اعدادهما الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود
يكذبه لاشتراك الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة ولا تكون فيهما من
المئات الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع
ان عدد كل عقد من الثلثة غير متناه بالقوة بمعنى انا الى اى حد انتهينا فى
العدد امكن الزيادة عليه لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل
لم يلزم من الاشتراك فى اللانهاية التساوى فى الاعداد المقتضى لتساوى مقدارى
الجزء والكل واليه اشار بقوله ولم يعلم هو لان القسمة غير موجودة بالفعل بل
بالقوة وليس لها اى للقسمة اعداد حاصلة اى بالفعل حتى يقال انه يساوى شيئا
او يتفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة
فان الالوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهى التى تشتمل على
مئات اعدادها اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر مرات ولا يخل ذلك
اى التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما غير متناهيين واستحالة الجزء الذى لا يتجزى فى العقل
والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان فى الجهات اى على ما يسلمه ويعتقده القايلون به
موجود ام

فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى اى الجهة الاخرى فينقسم اى وهما وعقلا
وينتفى بنقيض التالى لمنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا النقيض المقدم وهو ان
الجزء ليس بموجود فى الجهات بل مطلقا لان تقدير الكلام لو كان الجزء موجودا
لكان فى الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود وهذا اقوى
الوجوه الدالة على نفى الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مطلقا سواء منه الجسم اولا
وسواء كان هو امثاله متناهى العدد فى كل جسم متناهى المقدار على تقدير تركبه منه
اولم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير ومنه ما ذكره فى الكتاب
وهما شيئان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزى لكان الواحد اذا وضع
على ملتقى الاثنين ما لم يتصور ان يماس كل كليهما اذ لا يكون ح لا يتجزى لانقسامه
بهما ولا مفترقا اى ولا ان يماس على مماسة احدهما فانه على الملتقى فلا بد
من ابقاء شىء من كل واحد اى من الطرفين والواسطة فانقسمت الثلثة
وهى واضح والثانى قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الوسط ان يحجب
اى الطرفين عن التماس وهو كون نهايتى جسمين بحيث لا يتخللهما شىء من الاشياء
نفى كل من الطرفين اى من الوسط غير ما يلقاه الاخر فانقسم اى الوسط اولم
يحجب اى الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا
للاخر كمماسته للوسط كان الوسط مداخلا لهما اذ التداخل هو ان يلاقى
كل واحد من الجسمين بكليته كلية الاخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون
مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده اى وجود الاوسط وعدمه سواء
فلو انضم اليهما رابع كان حكم الاوسط هكذا وهلم جرا فلا يزيد حجم الثلثة
على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يبق فى العالم حجم وهو محال
ومع كونه محالا فى نفسه يناقض رأيهم فى ان اجسام العالم يتألف منها
وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى فلا يتصور

وجوده

اى هذا الجزء ولكل ما يكون فى الجسم اى من المقدرات القارة كالخط والسطح والجسم
التعليمى لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة حتى الحركة فانها واقعة فى المسافة
فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة وذلك لتطابقهما فى العقل
فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان ينقسم بانقسام
الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان هو مقدار الحركة
لا من جهة المسافة التى يوجد اجزاؤها المتقدمة والمتاخرة بحسب الحركة
مقابل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فاذا لا حركة مؤلفة من
اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين منه ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات
مغايرة لما هى حدوده بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات
الجزء وهى الحركة موجودة والماضية ليست موجودة وكذا المستقبلة فتعين
الوجود فى الحاضرة وهى لا ينقسم والا لم يبق موجودة لانحصار قسمتها فى الماضى
والمستقبل وغيرهما وهما غير موجودين واذا لم ينقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة
المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة
الى الثلثة وقد يقال فى دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة
عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المسافة
بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا واذا اردت به عدم انقسامها
بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم يبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت
بالفعل قاعدة فى ابطال الخلاء وهو اما لا شى محض وعدم صرف او موجود
هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة بعاجم لا فى مادة من شانها ان ملهـ د
يملاه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة قيد

قائمة

يخرج الخط وكونها قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة ان يكون على زوايا
وذلك لا يتاتى فى السطح وان كان يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا
قائمة وكون قيامه لا فى مادة يخرج الجسم التعليمى فانه عرض لا بد له من محل وذلك
المحل هو المادة والتقدير انه لا فى مادة وكونه من شانه ان يملاء الجسم يخرج الجسم
الطبيعى لان الجسم الطبيعى لا يملاء جسما اخر لان نفسه ملاء فلا يملاء شيئا اخر
وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه
ام لا خلاء الا المقدر الذى فيه العالم وليس وراءه خلاء ولا ملاء وعلى التقدير
الاخير هل يجوز خلو شئ من هذا المقدر عن الجسم حتى يوجد فى العالم جسمان
لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمى
بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون فى العالم جسمان
لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب
من يقول انه امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين
الى ان لا خلاء ان اصحاب هذا الراى يرون ان بين طرفى الطاس مثل بعد
يداخله بعد الماء وانه بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل فى ذلك الاناء جسم اخر
اما الهواء او غيره لبقى البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير
ان يخلفه جسم اخر هو عندهم محال واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا تحققا
فانه لا يقول ان بين طرفى الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذى فى ذلك
الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه لا شئ وراء العالم خلاء
لا يتناهى لان معنى كلامه ان وراء العالم لا شئ ولا شئ لا يكون له نهاية
والحكيم يسلم ان ليس وراءه شئ ولا مع من يقول بانه لا شئ ولا يجوز خلوه
عن الجسم لانه اذا لم يتصور فيما بين شيئين لم يملاءه جسم فلا خلاء فكانهم
قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيث هو جسم اخر ما كان فيه شئ وهو صحيح وقد

لانهم
اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور فلا نزاع ولا مع القايل بانه مقدار مطلقا
اذا قالوا انه امتداد قايم بنفسه فقد اعترفوا بالجوهرية وانه جوهر يمكن فيه
فرض ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم
عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فان لم يسمه احد جسما
فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا كان
نزاع لا يكون في الخلاء بل اما في وجوب تناهي الابعاد من حيث اثبتوا
وراء العالم امتدادا غير متناهي او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل
بعدي الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة
اي الجسم مطلقا وبعض الاجسام وهو الخلاء بتفسيرهم فيثبت هيولى كما يثبت
في الكواكب والافلاك قبل اثبات تمام جسميته بمجرد انه جوهر قابل للابعاد
مقصود بالاشارة كالخلاء بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض
الاجسام عن المادة ام لا لا في الخلاء وبقي النزاع مع من يقول انه لا شيء ويجوز
خلوه عن الجسم ولما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان لزوم كون ذلك
البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد قائمة قائم لا في
مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي
عندهم قال واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار يعني من الهيولى
والصورة على ما هو راي المشائين بل هو نفس المقدار ذي الابعاد القائمة
على ما هو راي الاقدمين فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا اي بعدا
مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما اما على الاول
فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين اجسام له مقدار في جميع الاقطار
فان ما يسع جسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض وعمق وهو
مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن واما على الثاني فواضح لانه جوهر

ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود الجسم ماخوذة في تعريف الحد
واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير جسم كما توهم فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الحد لا للحد نفسه قلنا المسطح
لان القطر الاخذ من اعلى زاوية هابط الى اسفل الزاوية التي يقابلها من الحايط
المقابل للاخر اللذين هو متوسطهما الحد ليس في ابعاد الجسم المفروض ما يساويه
ولما بطل كون البعد المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا كما ذكر فقال
ثم اذا حصل في الحد اي المفسر بالامتداد جسم فيصير الابعاد اي ابعاد الجسم
والحد بعدا واحدا ويتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الاخر حتى يصير مجموعهما
كمقدار احدهما من غير زيادة عليه البتة وهو محال فان كل عاقل يحكم بديهة عقله
ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه
اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان يجمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكثر من
احدهما اي ازيد من جهة المقدار وفي بعض النسخ اكثر من احدها اي من جهة
العدد والمراد ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدارية التي هي من الكم
المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو العدد كما ان البديهية
حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارين ازيد من المقدار الذي هو لاحدهما
كذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير بعضها الى بعض يحصل منه زيادة في الكم
المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل ثالث وليس
ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة حكومة ومن الغلط الواقع بسبب
تغير الاصطلاح عند توجيه النقض ما قيل ان النفس لا ينعدم اذ ليس فيها
قوة ان ينعدم وفعل ان يبقى لانها موجودة بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة
لا يختص بالنفس بل هي دالة على ان كل بسيطة لا قابل له كالهيولى والعقل هو لا يعدم
وتقريرها في النفس ان كل موجود من شانه ان يبطل بسبب ما فقبل بطلانه فيه فعل

لعدم
ان يبقى وقوة ان يبطل وكل شئ يبقى ولم قوة ان يبطل فلم ايضا قوة ان يبقى
وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه الاحوال الثلث
لكن التالى باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالى ان النفس وحدانية
الذات لبساطتها وهى بالفعل من جهة ذاتها والشئ الواحد لا يكون فعلى فى ذاته
وهو بالقوة فلا يكون فى النفس البقاء بالفعل وقوتا الثبات والفناء ولكونها
مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا فى ذاتها ولا فى غيرها اما الاول
فلبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان فى ذاتها مع
انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود
والعدم فى المحل الذى هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة
معدومة معا فى حالة واحدة وهو محال واما الثانى فلانه لا قابل لها لان قوة
بطلان البسيط يجب ان يكون فى حامل لم فيه قوة وجوده وقوة عدمه كما
ان الاعراض والصور لها ذلك فى محالها هذا تقرير هذا البرهان على الوجه
المشهور المذكور فى الكتب وتقريره على الوجه الذى ذكره هو ان النفس لا يعدم
والا كان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج العدم
الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة وهو محال فاورد عليهم اى على المشائين
والمورد منهم ايضا ان المفارقات حكمتم بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة
وممكن الكون ممكن اللاكون فعنه اى فى ممكن الكون وهو المفارق قوة
ان لا يبقى فللعقول قوة وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت
المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اجاب
بعضهم اى بعض المشائين بان معنى الامكان فى المفارقات هو انها متوقفة
على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم فى نفسها اى
بخلاف ما نحن فيه من الكائنات والفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيها

ماذكرناه في معنى المفارقات لانها يمكن ان ينعدم مع بقاء عللها لفساد يعرض في
جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها على العلية ولزوم انتفائها
من انتفاء العلة انما كان تابعاً لامكانها في نفسها وهو الامكان الخاص
الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب وهو يقع على جميع الممكنات
بمعنى واحد دائمة كانت او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف
يفسر الامكان اى في المفارقات عند توجه الاشكال بما يتبع الامكان
وفي العنصريات بغيره بعد تساويهما في الامكان وتوابعه وهو المراد من قوله
بعد الاعتراف بان الواجب بغيره اى سواء كان من المفارقات والعنصريات
ممكن في نفسه وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه على وجوبه بغيره تقدماً
عقلياً وان العقول كلها ممكنة ولا يستحق الوجود بذاتها كغيرها من
الفاسدات ثم المتعجب انه اى المجيب على ما نقلنا عنه قال ان الكائنات
الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا هكذا
مطلقاً وذلك محال فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة
اى البسيطة في المفارقات فيما نرجع الى الوجوب بوجوب العلة
حتى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات لدام المعلول
لكنها لا يدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد
محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اى من الموانع مع ان استعداد المحل و
انتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا ينعدم اى الكائنات الفاسدات
الا لانعدام جزء من العلة لا لفساد يعرض في جوهرها مع بقاء عللها على
ما زعم وذلك لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة والاصلح له
اى للمجيب ان كان يذكر بدل العلة مطلقاً في قوله الكائنات الفاسدات
ينعدم مع بقاء عللها العلة الفياضة من المفارقات فان الكائنات

ينعدم

ينعدم مع بقاء علتها المفارقة ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء
بعض الاجزاء الاخرى للعلة اى البعض الذى هو غير العلة العقلية
بخلاف المفارقات فانه ليس لها من العلل غير العلية العقلية التى لا يتغير اذ لا
مادة لها ولا صورة ولا استعداد محل فاستحال عدمها مع بقاء علتها العقلية
بل دامت بدوامها قال فى المطارحات واصلح ما يجاب ههنا ان القوة فى
الكائنات الفاسدة ليس معناها الامكان الذى هو قسيم ضرورى الوجود
والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم بل هذه هى القوة
الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود الشئ والامور الدائمة لا استعداد فيها
استعدادا اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى للمجيب ان ما قاله الامكان
اى القوة المذكورة فى حجته بقاء النفس بالقوة القريبة التى هى الاستعداد
القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لا الى نحو اصل
الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يقع
بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل بل التعرض لبيانه
على جهة الغلط فان قيل سلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا نزاع فى
ان النفس الناطقة لها استعداد فى المادة المرجحة لوجودها على عدمها
باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدا المفارق
فى المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها فى المادة ايضا
فتنعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل
حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان
محلا لامكان الحدوث واذا كان البدن شرطا فى وجود النفس فيجب انعدام
المشروط عند فقدان الشرط قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح الذى
النفس استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه

ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كالاً له الا اذا كان فى نفسه موجودا
والا لا يكون موجودا لغيره ولا كمالاً له ثم اذا ابطل المزاج الذى به استعد
البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان الاستعداد
المذكور كان شرطا فى ذلك واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان
كون ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر فى نفسه فان كون الشئ
لليس بموجود لشئ آخر لا يقتضى بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود
فى نفسه الا يرى ان كون الفرس لك يلزمه ان يكون له كون فى نفسه
ولا يلزم من لا كونه لك لا كونه فى نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب
آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون فى نفسه موجودا و
يلزم من انتفائه لمحله ان يكون فى ذاته منفيا لان وجوده وعدمه فى
نفسه هو وجوده وعدمه فى حامله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفى
فى انتفائه انتفاؤه عن غيره وان كان يكفى فى ثبوته ثبوته لغيره ولان الشئ
ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس
لا ينعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد البدن لان يكون
كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم وتحقيقه ان البدن بتشكله اقتضى لها وجود
النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع فى الوجود بواسطة الشكل
لا يحتاج الى بقاء الشكل بل يبقى النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها
ولا مدخل لترجيح وجودها عنه فى وقت دون آخر فى ذلك اذ لا يلزم
من كون الشئ له مدخل فى وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل لانتفائه
واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا فى وجود الكرسى وتنفى الآلة مع بقاء
الكرسى لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن اذا استعد
شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس قال ومن

جملة المراوغات اى الحيل المغالطية فى دفع الاشكال وهو ان الوحدة
ان وجب تخصيصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها به
لعلة فواجب الوجود فى الاتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود
لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة
بل يتوجه فى الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال مثلا ان وجب
تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره فان امكن فلحوقه به لعلة
فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف محال قولهم ان الوحدة فى واجب
الوجود سلبية والعدد شئ معناه انه لا ينقسم و فى غيره ايجابية وهى مبدأ
العدد هو وجودى فكذا مبكراه ولقايلان يقول هذه الوحدة التى هى
مبدأ العدد يوصف بها واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد و ثانية والعدد شئ
العقل الاول وثالثه كذا اى العقل الثانى ورابعة كذا اى العقل الثالث
فقد وصفناه بالوحدة التى هى مبدأ العدد واذا اخذنا مع افراد الوجود
فانه واحد منها فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغير الاصطلاح وهو ان الوحدة
فى الواجب بمعنى و فى الممكن باخر وهذا العذر الواهى هو المراد من المراوغة
بل الحق اى فى الجواب ان يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت
الطبيعة التى تعرض لها العموم لها صورة فى الاعيان ولا يكون لازمها
معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية او الهيولى التى لها تحقق فى الاعيان
فان تخصصها بالمائية او السمائية لو كان لذاتها ما صح وجود جسمية او الهيولى
غير مخصصة بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص وعلة للتخصيص فى
الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ومانع من فرض بقاء
جسمية او هيولى و تبدل صور او اعراض عليهما اما اذا لم يكن لها صورة فى
الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها

باحدهما واجبا ولا لحوقهما بممكنا لان الوجوب والامكان من صفات
الامور الموجودة في الاعيان لا الامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا
يرى ان العرض والجوهر يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبيعته امكان
الوجود مخصصا باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا يكون لحوقهما بممكن
بل هو لازم اعتباري لكل واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في
الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال واما الخاص
فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية
ولكونها كذلك لم يفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة لكل مهية تعتبرها العقل
غير منقسمة محكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكانه
قول المشائين في ابطال مثل افلاطون وحقيقتها تظهر مما اقول وهو انه
ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل
هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في اين هي في التحقيق الحقائق لانها
كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كالاصنام لها الى الملك وترشح منها مشبح ر
للطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هي المسماة بالمثل وانما سميت
لها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور
الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من
الممثل كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام
الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور
النورية كما ان الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا اولى
لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في المشهورات
ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة
الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول

سافا

شيء مما شاركها في الحقيقة في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة
لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية
المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء للمحل فلا يستغني شيء منها عن المحل
كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قايل السم اعترفتم بان صورة الجوهر يحصل في
الذهن فهي عرض حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في
العالم العقلي المهيات قائمة بذاتها لان الحقايق النوعية الاصلية لها كمالية
وتمامية في ذاتها يقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير
فيقوم به ولها اصنام في هذا العالم لا يقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها
اظلال الحقايق النورية ومعلولة فانها كمال لغيرها وهي الاجسام المنطبعة فيها
وليس لها كمال المهيات العقلية كما ان مثل المهيات الخارجية عن الذهن
من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول يحصل في الذهن ولا يكون قائمة
بذاتها لانها كمال وصفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للمهيات
الخارجية حتى يقوم بذاتها فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام المهيات
الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها في مثاله وهو الصور الجوهرية
الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم من ذلك كذلك لا يلزم ان
يطرد حكم الشيء وهو قيام الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور المنطبعة
لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبقة مثال المجردة اما اذا كان
العكس على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد
حكم الشيء وهو قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية لقيامها
بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف من
الممثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن العرض يحصل من حيث انه لا

يلزم ان يطرد حكم المثال فى الممثل ثم اى بعد انكاركم ان يكون بعض
جزئيات مهية يفتقر الى المحل دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف
به وذلك لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود
وعلى غيره وفى واجب الوجود نفسه وفى غيره عارض له زايد على المهية
فيقول لكم القايل استغناء الوجود عن مهية ينضاف اليها ان كان
لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زايد اى على الوجود فى
واجب الوجود فهو مخالف قواعدكم اذ ليس ثمه الا الوجود البحت ويلزم
منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لتركبه من الوجود والامر الزايد
عليه المقتضى لاستغناء ذلك الوجود عن مهية ينضاف اليها وقد تبين انه
محال وليس اى استغناء وجود الواجب عن مهية يقوم بها لكونه اى
لكون ذلك الوجود غير معلول فان عدم احتياجه الى علته اى استغناؤه
عن مهية يقوم بها انما كان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز
ان يفسر بسلب العلة اى بالاستغناء عنها حتى يعود معنى كونه واجبا الى
كونه غير معلول فيصح تعليل استغناؤه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان
الوجوب علة الاستغناء على ما قال فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه
والعلة لا يفسر بالمعلول ثم اى بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود
ولا الزايد ولا لكونه غير معلول لو ذهبتم الى انه لوجوبه قلنا وجوبه
ان زاد على وجوده فقد تكثر اى وجوده والتكثر ممتنع فى حقه تعالى
ويعاد الكلام الى وجوبه الزايد على الوجود الذى هو صفة للموجود ان
كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له فليكن كذا فى جميع الموجودات
والا يكون اى وجوبه لعلة وهو محال فى الواجب لذاته وان كان
لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان استغناؤه ان كان لعين

الوجود

الوجود ففی الجمیع ینبغی ان یکون کذا فان قال ان وجوبه کمالیة وجوده وتامیته

وتاکده وکما ان کون هذا الشیء اشد اسودیة من غیره لیس بامر زاید علی الاسودیة

بل لکمال فی نفس السواد غیر زاید علیه فکذا الوجود الواجب یمتاز عن الوجود

الممکن لتاکده وتامیته فقد اعترف ههنا بجواز ان یکون للماهیات تامیة

فی ذاتها مستغنیة عن المحل ونقص محوج الیه کما فی الوجود الواجب وغیره

فلیعترف بمثله فیما نحن فیه حتی یکون للصور النوریة ای المثل الافلاطونیة

تامیة فی ذاتها مستغنیة عن المحل وللصور العنصریة نقص محوج الیه من غیر

لزوم اشکال قاعدة یجوز ان یکون للشیء ای البسیط علة مرکبة من اجزاء

کبعض العقول القادرة عن جملة منها علی ما سیتلی علیک واخطا من منع

ان یکون لعلة الشیء ای البسیط جزان معللا بان الحکم ای الشیء اذا کان وحدانیا

اما ان ینسب بکلیته الی کل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا یحتاج الی

الاثبات بالاخر او لا یکون لاحدهما ای الشیء منهما بانفراده اثر فیه بوجه

فلیس ای کل واحد منهما بجزء للعلة او لیس لکلیهما اثر فالعلة غیر مجموعهما

او کان لکل واحد منهما فیه اثر فهو مرکب لا وحدانی والغلط فیه انما نشا

من ظنه انه اذا لم یکن لکل منهما ای منفردا فیه اثر ای بوجه فلا یکون کل

واحد جزا ای من العلة وذلک بین البطلان فان جزء العلة للشیء الوحدانی

لا اثر له ای بوجه بنفسه ای منفردا عن الاخر فیما یتعلق بذلک الشیء

وفی اکثر النسخ لا اثر لها بنفسها وکان الجزء الکسبی التابث من الاضافة

الی العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لکل واحد فیه اثرا ای بانفراده فلیس لکل

واحد اثر ولا یلزم من ذلک ان لا یکون للمجموع اثر لقوله ولا یلزم حکم کل واحد

علی المجموع الا تری انه لا یلزم من کون کل من اجزاء العشرة غیر زوج ان یکون

العشرة کذلک بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحدانی وکما ان جزء العلة

التي هي ذات اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي يكون من نوع واحد اي التي يكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها وليكن ما حركوه في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل اجزاء من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب المرجوح مستدلا عليه بما خطي فيه قائلا في هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الذي اختير ورود المنع عليه قولك لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل حدوث علتها يلزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث

مثلا

منهما شرطا بعدمه بعد وجوده فی وجوده ای فی وجود الحادث المعلول عن
العلة القدیمة والشرط جاز ان یکون شرطیا فلا یجتمع اذا امور موجودة معا
وبینها ترتب العلیة والمعلولیة الی غیر النهایة قال ویلزم منه ان یکون کل
حادث مرکبا والا کانت علته بسیطة بل کل بسیط قدیما ویلزم منه قدم النفس
الذی هو الغرض الاصلی من هذه المباحث هذا حاصل کلامه وهو منقوض تفصیلا
واجمالا ومعارض اما الاول فلانه علی تقدیر ان لا یستقل واحد من اجزائه
بالعلیة یجوز ان یکون له تاثیر فی کل المعلول ولا یلزم منه خلاف المفروض
لان المفروض عدم استقلاله بالتاثیر وانما یخالفه الاستقلال بالتاثیر او
ملزومه لا التاثیر فی کل المعلول لانه لیس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز
ان یؤثر الشیء فی کل المعلول ولا یکون مستقلا بالتاثیر بل یکون تاثیره فیه
متوقفا علی غیره کما سبق فی المثال المذکور لتحریک الثقیل هذا ان کان المراد من
التاثیر فی قوله وان کان له تاثیر مطلق التاثیر علی ما یشعر به قوله تاثیر ما تاثیره له
وان کان المراد منه التاثیر المستقل علی ما یدل علیه قوله فی شیء منه لا
فی کله لانه خلاف المفروض اذ المخالف للفرض هو التاثیر المستقل فی الکل
لا مطلق التاثیر فیه فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم یحصل
للاجزاء عند الاجتماع امر زاید هو العلة بقیت مثل ما کانت اذ لا یلزم
من انتفاء امر زاید هو العلة انتفاء امر زاید هو شرط تاثیرها کالاجتماع
فیما نحن فیه وعلی هذا لا یبقی الاجزاء مثل ما کانت ولا الکل غیر مؤثر
بل یکون مؤثرا لحصول شرط تاثیره واما الثانی فلانه لو صح ما ذکره لزم
التسلسل الممتنع لان الجزء الصوری من کل حادث مرکب حادث لانه معه
بالفعل بل بالزمان وهو ان کان بسیطا فهو المطلوب وان کان مرکبا
عاد الکلام ولا یتسلسل لاستحالة لا نهایة اجزاء الشیء بل ینتهی الی ما هو بسیط

واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكر لزم من بساطته علته ومن حدوثه
حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما
ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه
لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء
علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة وهذه الفوائد
كلها من نتايج طبع من توج الكتاب بذكره ادام الله ظله وكثر في الملوك
الافاضل مثله واذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما
شمس الدين الامام
ابتنى عليه اى قدم النفس لان القدح في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده
لانه لاغتراره بصحتهما باستجماعهما اى بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب و
بالبرهان عليه حتى ادعاهما الفضلاء وقال انى ما سبقت اليهما وهو على ما قيل
ومن العجايب انه لا يتنبه مع ذكائه لخيانة فيه وسرقة وما يقال ان الجسم
اذا كان عديم الميل وليكن ا لا يقبل الحركة قسرا فانه ان قبلها فرض ان
قوة ما حركته زمانا ما افرض وليكن في ساعة عشرة اذرع مثلا وحركت
ذا ميل وليكن ب في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحريكه اى تحريك
عديم الميل في زمان اقصر اى من زمان تحريك ذي الميل وليكن ساعتين
والا لكانت الحركة مع العايق كهي لا معه فيفرض بقدر ما نقص من زمان
ذي الميل زمان عديمه جسما اخر ينقص ميله عن ميل ذي الميل المذكور
وليكن ج وميله نصف ميل ب فحرك اى ج بمثل تلك القوة في مثل
مسافة وهي الاذرع العشرة فلا شك انه ينقص زمان حركته اى عن زمان
حركة ب بقدر نقصان ميله اى المنقص لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين
فيكون زمان ج ساعة كزمان عديم الميل فيساوي حركة حركة عديم الميل
لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة وهو محال لاستحالة ان يكون الحركة مع العايق

كهي لا مع

فهي لا معه لا يقال لا نسلم وجود ميلين على النسبة المذكورة لجواز ان يكون
للميل حد لا يتجاوزه سلمنا لكن الحركة من حيث هي حركة تستدعي قدرا من الزمان
ويستدعي من جهة الميل قدرا اخر منه واذ ذاك فلا يلزم ان يكون نسبة
الزمانين كنسبة الميلين سلمنا لكن المحال انما يلزم من مجموع الامور المفروضة
لا من مجرد جسم عديم الميل سلمناه لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما يدل على وجود
عايق من الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل فان العايق اعم ولا يلزم من وجود
العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة
وكان وجوده كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء مثل تاثير
الكل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه
واحد منهم ذراعا بل قد لا يحركه حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى دفعه
كعدمه لان تاثيره مشروط بالانضمام كذا الميل القوي اذا كان مؤثرا في
الممانعة فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل يؤثر في تلك الممانعة جزءا من
ممانعة الكل وعلى هذا فاذا اقتضى الميل القوي زمانا لا يلزم ان تقتضي
الضعيف زمانا نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي لجواز
ان يكون تاثير الضعيف في ممانعة ما ممانعة الكل مشروطا بانضمامه الى ما
زاد عليه في القوي ودون الانضمام يكون في حكم عديم الميل كما سبق من المثال
والى هذا اشار بقوله ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف
الذي هو جزء الميل الاخر ولا نسبة له الى كله معتبرة لا يقدر على ممانعة ما ممانعة
الكل فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل لانا
نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم نصف ميل كله وكما ان الاجسام لا تنتهي
في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه
الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه

وازدياده وعن الثاني ان الحركة من حيث هي حركة وان كانت مستدعية للزمان
الا انه لا يتعين ذلك الزمان الا بمخصص فان الحركة المطلقة تستدعي زمانا
مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان
فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث
ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس الحال الا من فرض عدم
الميل وعن الرابع ان التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل فلم يبق التفاوت
في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان في مقايسة الميل بهذا المثال
نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة
لا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل
مجرى هذا المثال لو كان المدافعة والممانعة من تاثيراته تنفي ما عداه الا ان يكون
هو هي بعينها ويمكن ان يراد بعدم النظر بانه حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس
الامر فلا ميل ثم حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد لا يحس به مع وجوده
لضعفه كما في تبنة ونحوها واذا لم يحس التفاوت الحادث به كان وجوده كعدمه
بالنسبة اليه وفيه المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان ينقضها
اجمالا بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث
من نفوسها لان الحجة تامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث انها الجسمية
لها ميل جسماني ما وقد نفى الميل الطبيعي فقال والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك
والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف
من بطلان التالي وذلك لقوله فالمستديرة اوضاعه متساوية اذ ليس بعض
الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره من باقي الاوضاع واذا تساوت الاوضاع
تساوت نسبة ميل اجرامها اليها ولا مدافعة عند الاستواء واذ لا مدافعة
فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا يتعين استحقاق جانب ولا

ميل

ولو

ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسماني
كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعه لما بيناه انها اذا كانت متساوية لا يكون
لها ميل جسماني لكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشيء الشخصي
كالحرارة المعينة مثلا علتان اى تامتان مستقلتان بالتاثير فانه فان كان
لكل واحد مدخل فى وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة فان لم يكن لاحدهما
اى فقط مدخل فالعلة احدهما والامر العام اى الكلى يجوز ان يكون له علل
لا بمعنى ان الحرارة الكلية يوجد فى الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلى فى الاعيان
ولا بمعنى ان الموجود فى الاعيان الذى لا بد وان يكون جزئيا له بل لما عرفت
من استحالته بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع جزئيات الكلى
حتى يتوقف عليه لخصوصه بل يقع بعض جزئياته لهذا وبعضها بذلك كالحرارة
مثلا اى الكلية فانها قد يوجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجبها
الشعاع والحركة وذلك لجواز ان يكون لك اشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع
ومنها حكومات فى بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها ينتفع بها
فيما بعد من الابحاث العقلية الالهية المهمة للمناظرين من الحكماء حكومة ظن بعضهم اى
من الحكماء ان الشعاع جسم اى لطيف نورانى ينفصل عن المضىء ويتصل بالمستضىء
ومعه حرارة لازمة وهى سبب تسخنه وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سدت
الكوة اى بغتة لئلا يقال انه خرج قبل السد لو كان بالتدريج ما كان يغيب
ايعدم ذلك الجسم النورانى بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان
جوهر قائم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرور اصبع بين ما بين اصبعنا: د
الشمس وبينه معدوما له وهو البديهى البطلان فان قيل يغيب اى فى
البيت بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة فزال ضوءها قلنا اى القائل لهذا
الجواب ان جسميتها غير ضوءها ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضىء فى القابل تحدث: د

المقابل بلا حايل ومنه ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان
انعكاسه من الصلب كالجبال اولى مما كان من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة
المضروبة في حايط اى خلف اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس
الشعاع من المياه اشد مما من الجبال ولنقص جرم الشمس اذا فارقها اى الجسم الشعاعى
يسيرا يسيرا الى ان يفنى ويضمحل فى الادوار الغير المتناهية لتناهى جرمها ولما
حصل اى الشعاع الا على زوايا قائمة و فى جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة
انما يكون الى جهة ام الكل على سمت مستقيم يقوم عمودا على السطح الذى بما بين كرة
الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب الطرق الى المراد لا على
ما يرى على جهات مختلفة وعلى خطوط غير قائمة فان جسما واحدا بطبعه لا يتحرك
الى جهات مختلفة ثم مع ان ضوء المصباح بحركة اليها فتقى ارض البيت وجدرانه
وسقفه ولتراكم اضوء سرح كثيرة حتى صار غلظ ذا عمق وكلما ازداد
اشتد المضىء ازداد عمقه وليس كذا اى لو ازداد عمقه لكان امنع لما وراءه
عن الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه
للزوم كونه كثيفا لامتناع رؤية الشفيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما وراءه
اظهر للبصر واذا بطل جسمية الشعاع فليس مما ينتقل من الشمس او من محل الى اخر
كغيرها من النيرات الى محل كالمستنيرات بل هو هيئة اى عرض يحصل فى الاجرام
عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهوا والماء وغيره من الشرايط والمفيض
لهذه الهيئة المبصرة اعنى الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة
والمذوقة والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان
جميعها انما يحصل فى قوانا من واهب الصورة والالات والشروط التى يحصل عندها
الادراك هى معدات لا فايضة فيفيض الصور علينا ولولا القصور البشرى لما
احتجنا فى الادراك الى توسط هذه الاشياء بل كان مفيد الصور والهيات بفيضها

اياها

ايامها بد وهذا كما هو الحال فى النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل اى من محل
الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا
وعلتها اى وعلة هذه الهيئة وهى المعدة لما عرفت انها لا الفاعلية لانه
واهب الصور ولا القابلية لانها الاجرام المنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لكونها مظاهر
بوجود تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا
مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا بلا زمان اذ لو
كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت
الشمس من المشرق لم يستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول
الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال شئ منها اى من النيرات ولا
فى زمان واعتبر حصول الاشعة العقلية فى كونه ليس بانتقال ولا بانفصال
ولا بزمان وليكن هذا على ذكرك فانك ستقع به فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى
فاذا العلة المعدة للشعاع هى المضئ بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى
ان حصولها للمضئ علة معدة لحصولها فى المستضئ بالواسطة المذكورة والضوء
والنور والشعاع باى عبارة شئت كمال المحسوس لكونه ما يستضئ به فظن ان
الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده بل سواد الاسود
وزرقة الازرق حصتيهما من الشعاع الحاصل من النير واختلاف الالوان
باختلاف استعداد القوابل واحتجوا عليه بان الالوان معدومة فى الظلمة
لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة فى نفسها او لان
الظلمة ساترة لها وعائقة عن الابصار وليس اى عدم الرؤية ان اى لان
فان حروف الجر تحذف من ان وان قياسا الظلمة ساترة فانها عدمية على ما
سبق اى من انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضئ على ما هو راى المتأخرين
او عدم الضوء فحسب على ما هو راى الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا ولا تحجبه

حرم ذد

عن الابصار والا لما كان من قعد في غار مظلم وفي خارجه جسم منير يرى ذلك
الجسم فيعين ان يكون معدومة وهو ليس بشيء لجواز ان يكون عدم رؤية
الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته او لغيره
فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده على وجود
الضوء المتوقف على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء وهو دور باطل
لكونه وقف تقدم لا وقف معية كما في المتضايفين وليست الالوان
الا الكيفيات المتظاهرة على حس البصر والشعاع كالية ظهورها لا امر زايد
على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة فلم يكن موجودة فيها واذا لم يوجد في
الظلمة ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع وللقايل ان يقول لهم اذا
سلم لكم لان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة لا يلزم ان
يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في معرض المنع لانا لا نسلم انها غير موجودة
فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط لظهور اللون
ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء لظهور اللون مع الشعاع او
توقف الاشياء بعضها على بعض كما لظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد
الحقايق والا لزم في كل متلازمين وفي كل شرط ومشروط وله ايضا ان
يقول لا نسلم ان حقيقة اللون ما ذكرتم فان ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته للبصر صح
بل تابع لها فانه ما لم يثبت حقيقته لم يوجد ظهورها وان قيل الظهور بالفعل
حقيقة اللون منعناه ونقول ان الشيء قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا
بالفعل اما لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم القصد او غيره
والحق ان ظهور اللون للبصر عند عدم المانع اذا اخذته داخلا في مفهوم
اللون مقوما له فلا حصول لشيء من الالوان في الظلمة لانا لا نراها
فيها مع ان الظلمة ليست بمانعة للمعرفة وان لم يؤخذ كذلك لم يلزم منه

لان الضوء

الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى
بل الواجب ومما يدل على ان الشعاع غير اللون ان اللون اما ان يوخذ
عبارة عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور على جهة خاصة اي من
سواد او بياض ونحوهما من الالوان لا يمكن ان يوخذ اللون عبارة عن نفس
الظهور للبصر فان الضوء كالشمس ونحوها من الالوان الكواكب وغيرها
ليس بنفس اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء
السوداء الصقيلة كالسبج وهي خرزات يضرب بها المثل في السواد يغيب
لونها والظهور متحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس لمجرد الظهور
اي للبصر بل مع تخصص اي بسواد او بياض فاما ان يكون نسبة الظهور
الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما في ان الظهور لا يزيد في الاعيان
على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية اي من انها لا يزيد على نفس السواد في
الاعيان فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول
عقلي ولا يكون ظهور البياض في الاعيان الا فالاتم بياضا ينبغي ان يكون
اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج
في الظل نذرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذي
هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج الذي هو في الظل فدل على ان الابيضية
غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم اسودا اذا وضعناه في الظل
والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد سوادا انقص نورا
ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور فان قيل الاتم
بياضا وسوادا انما يكون اتم ظهورا لو لم يعارضهما معارض وهو المدعى واللازم
من الدليل ما اذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو عن ظلمة
فلا يلزم ولا يدعى ولهذا اعني ولمعارضة الظل لا يكون اتم بياضا وسوادا امارات

تبدل السبج [illegible]

الانورية عن الابيضية والاسودية واللون عن النور والى هذا اشار بقوله
وليس ذلك اى التمايز بين الانورية وبين الاسودية والابيضية من الظلمة
اى من جهة الظلمة وكونها سببا له لاعتبار كونه فى النقل وهو لا يخ عنها قلنا
ذلك التمايز واقع فى الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع
والانقص الى الظل يصير الاتم اى سوادا انور مع بقاء اشديته اى فى السواد
وكذا لو نقلنا الاتم بياضا الى الشعاع يصير انور مع بقاء اشديته فى البياض
ولما بقيت شدة السوادية والبياضية مع الانورية ولما غايرت عنها ودل
على ان الابيضية والاسودية غير الانورية فاللون غير النور واما ان يكون
تظهور اى ظهور السواد والبياض للبصر فى الاعيان اى فى الخارج ليس شيئا
اخر غير السواد والبياض هو المطلوب فيتضح مما ذكرنا ان الشعاع غير اللون
وان لم يتحقق اللون اى بظهوره ولا وجوده دونه اى دون الشعاع لانه
شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق فى هذه المسئلة وليست هذه المسئلة
وهى ان الشعاع غير اللون من مهماتنا اى فى المباحث الحكمية ولو كان الحق
معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان يضرنا اذ لا يبتنى عليها مسئلة
مهمة حكومة ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم الرياضية سيما
ارباب المناظر ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين ملاقى للمبصرات
فيحصل عند الملاقات الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان يكون
عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال
على الاعراض من محل الى اخر وان كان جسما فان كان متحرك بالارادة كان لنا قبضه
اى قبض الشعاع الينا على وجه لا يبصر مع التحديق شيئا من الاشياء ولا من المضيئات
ولا من المتضيئات لانقباض الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة المنضيات
له والا لكان حيوانا ذا شعور وادراكا وكان الادراك له لا لنا وليس كذا

وان كان

وان كان يتحرك بالطبع فالتحرك الى الجهات مختلفة بل الى جهة واحدة
كالعنصريات ولكان نفوذه في المايعات التي لها لون كالخل والماء ورد
والدهن اولى من نفوذه في الزجاجات الصافية وذلك لكون النفوذ في
المايعات للينها اسهل مما في الزجاجات لصلابتها لكنه ليس اولى لانا نبصر ما
في الزجاجات دون ما في المايعات الملونة تمنع لونها عن رؤية ما فيها ولهذا
وضعها ملونة لتمكنه في التالي اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن رؤية
ما فيها ولكان نفوذه في الخزف ايضا اولى من الزجاج لان مسامه اى مسام
الخزف اكثر مسام الزجاج وما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة كالقمر و
الثوابت مثلا معا لبعد المسافة بينهما بل كان اى الابصار يختلف على نسبة
المسافة كوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من وصوله الى
البعيد ولكان الجرم اى جرم الشعاع يخرق دفعة الى الافلاك فيخرقها
مع انه لا حركة دفعية ولا خرق للافلاك وينبسط اى ولكان ينبسط دفعة
واحدة على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعي مع كون
العين في غاية الصغر واستحالته كاستحالة غيره من التوالي ظاهرة ولهذا قال
وهذه كلها محالات فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال كون
حركة الشعاع قسرية لظهوره لانها تكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث
لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال بعض اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه
من المتقدمين والمتاخرين ان الرؤية انما هي انطباع صورة الشيء في
الرطوبة الجليدية لا بان ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة الانتقال على الاعراض
ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست بخروج شيء من البصر الى المبصر كذلك
ليست بدخول شيء من المبصر في البصر بل بان يحصل الصورة عن واهب الصور
لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك وليس الابصار

العينين

بمجرد الانطباع المذكور والا لرئى الشئ الواحد شيئين لانطباعه في جليدتى

بل يتادى الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما

وح يحصل رؤية الشئ ولكن بشرط توسط جرم شفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن

الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجرى مجراه ودليل الانطباع ان التجربة

دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة الملونة تتكيف بتلك الاضوء و

الالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس والى خضرة

مثلا ثم غمض عينه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وان نظر بعد

الخضرة الى لون آخر فانه تراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك الا لتكيف الالة

بالضوء واللون الذين هما المبصرات بالذات ولابد وان يكون الاثر الحاصل

في الجليدية مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورته فوقع عليهم اى اورد على اصحاب

الانطباع اشكالات كلما اوردوها اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا

رأيناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة اى المنطبعة في الجليدية والصورة اى

لصورة الجبل فان كان هذا المقدار اى العظم لها اى للصورة المنطبعة فكيف

حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار

العظيم لم ير الجبل عظيما لان عظم المرئى وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة و

صغرها اجاب البعض اى من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد

حصول المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية

كما هي في الاجسام والجبل ايضا صورة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا في

نهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل اى المقدار الكبير فيها اى في الحدقة

الصغيرة وهذا باطل فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين

الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب وكذا كل جزء يفرض في الجبل

في القسمة على النسبة اكبر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير وهذا

كما يقول

وهو
كما يقوله قايل الجبل حسعه قشرة بيذقه كلتا وهما فى قبول القسمة الى غير النهاية
كلايم فى غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم اى بعض القائلين بالانطباع لا تم
ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم ير الجبل ومنه قولهم
ان النفس تستدل بالصورة اى المنطبعة وان كانت اصغر من المرئى على ما
مقدار صورته هذا الكم يكون اصل مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار الكبير انما
هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز ان يكون فى مادة واحدة كمادة
الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير لها واخر كبير هو مثال للغير اى شبح المبصر
لكون المادة قابلة لها فالزمهم الخصم بان المقدار الذى للجبل اذا انطبع فى الجليدية
لا يجتمع اى لا ينضم ما يفرض اجزاء ذلك لامتداد بعضها مع بعض فى محل
واحد اى جزء واحد من الجليدية فانه لو كان كذا ما بقى مشاهدة الترتيب
اى بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق لانضمام امتدادانه
واجتماعها فى كل جزء من الجليدية واذا لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد
فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء اخر من الجليدية فاستوى
مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية فلا يتصور مشاهدة عظيم
والتالى باطل لانا نشاهد عظيم وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار
الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلها اجزاء وامتداد خرج عن
حد العين فلا يرى اى الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه فى الجليدية وهو بعض
الجبل ولا يكون اى المقدار الزايد على الجليدية فى محل وهو محال ومن انصف
يفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله
على ما سيظهر فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى قاعدة فى حقيقة صورة
المرآة والمراد من المرآة كل صيقل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية
فانها كالماء الصافى والبلور تظهر عند مقابلة الشىء الاشباح والمثل الروحانية

الركاكة م

عظام

للشيء المقابل ان الصورة و في اكثر النسخ اعلم ان الصورة ليست في المراة
والا لما اختلف رويتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها
اذ الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رويتنا لها
باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذا لمست المراة باصبعك وهو بعيد
عن وجهك بذراع صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك
وبين الصورة الوجه اي المرئية في المراة مسافة لا يفي بها عمق المراة
فليست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها
الظاهر اذ هو المعقول منها وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة
المذكورة اصلا وليست هي في الهواء لانه شفاف لا يظهر فيه شيء
ولا يقال هذا الهواء الذي نحن فيه وهو ما يحويه كرة البخار التي يبعد
سطحها عن جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا
عليه في مولفاتنا في علم الهيئة كثيفة ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث
الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة
فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا في الهواء الشفاف وهو الخالي عن
الهيئات اعني ما فوق كرة البخار التي لا يقبل النور والظلمة ولذلك لا يكون
هناك ولا في الافلاك نهار ولا ليل لكنا رأينا الصورة مع امتناع كونها
في ذلك الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها في ذلك الهواء امتناع كونها
في هذا الهواء للفرق القادح قلت لا يجوز ان يكون الصورة في الهواء مطلقا
لانه قد يرى في الهواء ما هو اعظم منه كالسماء وليست هي في البصر لما سبق
من امتناع انطباع الكبير من الحدقة وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع
من المراة اي الى وجهك والى كل ما يرى بخلاف جهة المراة كما ظنه بعضهم
وهم القائلون بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائلات يقول سلم انك

صادفت زد

وعشرون زد

ابطلت

ابطلت ان الابصار يكون بخروج الشعاع عن البصر ولكن كما جوزت ان يحدث
في المرآة من مقابلة النير كيفية نورانية يستنير بها المرآة وينعكس من تلك
الكيفية فيما وضعه في المرآة لوضع النير منها كيفية اخرى شعاعية يستنير بها ليستنير
ذلك الشيء كما استنارت المرآة بالكيفية الاولى وهكذا الحدث عن كل كيفية
كيفية اضعف مما قبلها الى ان يفنى فلم لا يجوز ان يحدث في المرآة من نور
البصر كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان هذا النور يقبل الابصار كما ان نور
الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى نورية
في مقابل المرآة وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت لو كان كذلك لحدث
عن هذه الكيفية كيفية اخرى كما في الشمس قلت انما قصرت على الاولى
بضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس
صورتك تراها بطريق اخر اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى
مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كل هيئة بجميع الاعضاء وايضا قد ترى
متوجهه الى خلاف توجه وجهك وفي بعض النسخ الى جهة خلاف
وجهك ولو كانت هي نفس صورتك لما شاهدتها بشبحها لما رايت وجهك اصغر
مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك وايضا لو كان بانعكاس شعاع
وكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رئي اي الوجه
على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو منه الوجه
فما رائي هيئة الوجه وكله اي وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى
ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يرى
من كل عضو بعضه والتوالي باطلة فكذا المقدم ومما امكن ان يرى الرائي
اصبعه وصورتها فان الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل بالاصبع والحد
اي بالشعاع المنعكس اي من المرآة الى الاصابع ايضا سواء كان الاتحاد

الذی
بامتزاج او اتصال فلا یری الا الاصبع مرة واحدة لکون الملاقی له
بالابصار شعاع واحد ولا صورة ای والحال ان لا صورة شبحیة تراها ح
ولیس کذا الا انا نری الاصبع صورتها الشبحیة دفعة واحدة وان لم یتخذ
الشعاع المنتقیم المتاصل بالمنعکس فاما ان یرالحل وهو محال ومنفرد کل منهما
بحصة من الابصار فیکون المرئی بکل واحد من الشعاعین بعض الصورة
وبالشعاعین کلها ویلزم منه ان یکون المرئی المشاهد صورة واحدة
لا صورتین او ببینا وایا ویلزم منه ان لا یراهما معا وان یکون المرئی
دائما واحد الاعلی التعقیبین فان قیل یجوز ان یتراکما قلنا التراکم یوجب زیادة
ظهور الشیء لا التعدد والا لکنا اذا نظرنا الی الشیء بعین واحدة ثم فتحنا
علیه الاخری رأیناه شیئین ولیس فلیس ولقایل ان یقول یجوز ان
یکون رویة الاصبع بکیفیة ابصاریة متاصلة ولشبحها بابصاریة
متفرعة علیها وایضا لکان من یری مثال الکوکب دفعة فی الماء وقع
حرکة شعاعه ای المنعکس الی الکواکب دفعة فان رویة الماء وصورة
الکواکب ای ورویة صورته دفعة یقع حرکته لا فی زمان سیما من الماء الی
فلک الثوابت وهو محال واذ تبین ان الصورة لیست فی المراة ولا فی جسم
من الاجسام ونسبة الجلیدیة الی المبصرات کنسبة المراة ای الی الصور الظاهرة
لان الجلیدیة ایضا مراة للنفس بها یدرک صور الاشیاء واشباحها الحادثة
عند مقابلتها الجلیدیة فحال الصورة التی فرض هولاء الناس فیها ای فی
الجلیدیة کحال الصورة المراة فکما ان صورة المراة لیست فیها کذا الصور
التی یدرک النفس الاشیاء بواسطها لیست فی الجلیدیة بل یحدث عند
المقابلة کما ذکرنا وح یقع من النفس اشراق حضوری علی ذلک الشیء المستنیر
ان کان له هویة فی الخارج فیراه وان کان شبحا محضا کصور المرایا فیحتاج

الحکمة

الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها
صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضورى فرات تلك
الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية ولكن عند وجود
الشرايط وارتفاع الموانع هذا فى عالم الحس واليقظة واما فى النوم او
فيما بين النوم واليقظة فله حكم آخر غير الذى فى عالم الحس على ما ستطلع
عليه فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء
واشباحها ليست فى الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على استبعاد انطباعها
فيها فقال ثم ان البصر اذا احس باجساما على سمت واحد بينها مسافات
طويلة وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد
من ارتسام صورها عند هؤلاء وصور المسافات التى بينها على سمت واحد
اى فى الجليدية فكيف يتفق فى الجليدية واقطارها قسر الرؤية اى البصرية
وصورة المرايا والتخيل اى صور التخيل ياتى من بعد وغرضنا من ذكر
هذه المسايل ههنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده اى بصدد ذكره
وبيانه فى قسم الانوار حكومة فى المسموعات وهى الاصوات والحروف
ذهب المشاؤون الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد
من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج
الماء من وقوع شىء فيه واحداثه الدواير فانه امر يحدث بصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون وسبب التموج احساس عنيف هو القرع او تفريق
عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف و
القطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا فى القلع اما فى القرع فانه يموج الماء
والهوا الى ان ينفلت عن المسافة التى سلكها القارع الى جنبيها بعنف جهتيها ظ
شديد وكذا القلع ان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى الولوج بين الجسمين

المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل
والتموج الواقعين هناك ولاخفاء ان احساسنا بالصوت فيما جربناه
وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى
الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان ولان من
اخذ انبوبة و وضع احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان
وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا اذا
راينا انسانا من البعيد يضرب بالفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع
الصوت ولولا ان السماع متوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت
الرؤية والسماع معا ولما بطل السمع بسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى
التموج الهوائي او المائي الى الهواء الراكد في الصماخ فتموجه وتشكله بشكل
نفسه ودفع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كالجلد على الطبل فيحصل
طنين فيدركه السامعة وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن
الصماخ هي منبع الاصوات لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل ومن
حيث امتيازها بهيات عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه
الحاسة ومنه يظهر ان الصوت لا يخ عن هيئات وفيها الهيات المسماة
بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول
الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت هيئة تميز بها
صوت عن آخر مثله ولكن لا تميز في المسموع لان هذه الامور ليست مسموعة
اما الطول والقصر فلانهما نفس كيفيات وكميات ماخوذة مع اضافة
ولا شيء منهما بمسموع بل كل منهما معقول لا مسموع على ما قيل نعم الصوت
الحاصل في ذلك الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلانه مهية

كل منهما

كل منهما يحقق بتناسب اجزاء الصوت تناسبا ملذ بما لها للنفس او غير
ملائم ولان التناسب معقول لا مسموع كان كون الصوت طيبا
او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع هو
الصوت الحامل ح ولان الصوت لا يخ عن الحرف لما عرفت تحقيقه
الصوت تشكل الهوا بمقاطع الحروف ولان الشكل كيفية ترسم الصوت
بانه كيفية يدرك بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن الهيات
العارضة لها من الحروف والحدة والثقل لكونها مدركة تعرض للصوت
لكن يجب ان تعلم ان الصوت القائم بالهوا الخارج عن الصماخ يجب ان
يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل الى السمع اذ
لو لم يكون مسموعا الا حال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي
باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد شكك عليه
بانا نسمع صوت من يحرك بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهوا الحامل
ينفذ في مسامه لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك
الشكل لا يبقى عند مصادمة الهواء لذلك الجدار تكثا فته حتى يبقى
كيفية تلك الحروف بعد خروجها من المنافذ وبان حامل كل واحد
من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهوا او مجموعه فان كان الاول
وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب ما يتادى الى
صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة
الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما
سمع الصوت من وراء جدار حديد لا مسام له لكنه نسمع واجيب عن الاول
بان القدر الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني
بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجاين ان يكون السماع

محمول اذ

مشروطة بان يصل اوّل مرّة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفى المشروط
بنفيه وعن الثالث بانّ التجربة شهدت على انّ الحامل كلما كانت
مسافته اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكبر كان اقوى فلو عدمت
المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا
الى ان الهواء وان كان يتشكل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء
مطلقا وكيف يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشويش بادنى
سبب بل ان كانت يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب غايب عنا كبعض
المجردات من العقول بوجود تلك التقطيعات ويحفظها زمانا والا لم يتشكل
بتلك المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا فى حدوث حرف او صوت لاستحالة
اشتراط وجود الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع ومن الجايز ان لا يكون
تموج التالى ولا متوسطه شرطا فى حصول الصوت والحرف على كل حال بل على
وجه مخصوص وذلك اذا كان فى عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها
اسباب وشروط فى هذا العالم اما فى عالم المثل المعلقة فكل اذ لا تموج فى
اسباب الصوت المثالى ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلى يجوز ان
يحصل بعض افراده لعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد
بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه صحيحا
دون ما ذكره المشاؤن قال حكومة تشكل الهواء بمقاطع الحروف بالملل اى لا
مطلقا الصحة على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكر اى على الوجه الذى ذكره
المشاؤن فى الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف
حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ التشكل اى شكل
الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية
لطفه وهو سريع الالتيام اى لا يحفظ الشكل والحال انه سريع الالتيام

لانه انما

لانه انما يحفظ الشكل ما لا يكون سريع الالتيام بعد الشكل الحامل فيه
بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذي عند الاذن لاضطرابه بريح ونحوها
كان ينبغي ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلالها والتالي باطل
لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات والاعتذار بان الصوت
نفسه يخرق الهواء اي الذي في طريقه وينفذ فيه لشدته اي حتى يصل
الى الصماخ باطل فانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى
للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل
في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال
من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين في الصوت لم يتصور
بقاؤه بعدهما ولا امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي
باطل والصوت لا يعرف بشي لانه بديهي التصور لمن له حاسة السمع وممتنع
التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى ان
امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط حكمه ذلك فقال والمحسوسات
بسايطها لا تعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان ينتهي الى معلومات
لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى اي تسلسل
التعريفات وليس شي اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا
منتزعة من المحسوسات هي الفطرة التي لا تعريف لها واما ان جميع علومنا
منتزعة من المحسوسات الجزئية التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات
والمسموعات والمبصرات فلان الانسان في مبدا امره خال عن العلوم لكن
بواسطة احساسه بالجزئيات المذكورة تنبه لامور مشتركة بينها
ولامور بها يخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية
وهي تصورات او تصديقات الا ترى انه ياخذ المشترك الذاتي بين جملة

نوعا

من الموجودات ويسمى جنسا والمميز الذاتى فصلا والمركب منهما والمشترك العرضى عرضا عاما والمميز العرضى خاصة وهكذا يتنزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات المفطرية الى الضرورية المستغنية عن التعريف واما مثل الوجود الذى مثلوا به انه مستغن عن التعريف فالتخبيط فيه الزم مما فى المحسوسات لما سبق الاشارة اليه ولهذا تم نذكرها فى الالهيات ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث انها محسوسة او هى سواد او صوت او بالجملة وان كان يقع الخلاف فى جهات اخرى ككونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان لاجناسها وجعل لفصولها او هما جعل واحد الى غير ذلك مما اشار الى الاشارة اليه فبسايط المحسوسات والمشاهدات باسرها لا جزء لها ولا شئ اظهر منها وبها يعرف مركباتها حقيقة الصوت لا تعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فانه باى تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف المطعوم لمن لا ذوق له ولا الروايح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقى الملموسات لمن لا لمس له وهذا فى غاية الوضوح وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كان لا يمكن تعريف الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى فى محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض بل الصوت امر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير وكما انه فى الحس غير مركب فكذلك فى العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا

وكذا

وكذا واما الكلام فى سببيه فذلك شئ آخر من انه نقلع او فرع وان الهوا شرط
وانه اذا لم يكن اى شرطا على سبيل حصول المقاطع فيه يكون شرطا بطريق آخر
فذلك بحث آخر سيجئ تحقيقه فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى
الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية
ولا الحدية ولا انقسام الكلى الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام
الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه اى من
الوجه الذى هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية فانها
واحدة من حيث انها لا ينقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية
والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا
انقسام الكلى الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل فى شخصه وان انقسم الى الاجزاء
الحدية لتركيبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا فى الخارج و
كالفلك والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلى الى جزئياته
لانحصار نوع كل فى شخصه وان انقسم انقسام الكمية بوجه والقسمة الحدية
وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة
وكالكرسى فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان
حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعى كالدرهم الواحد
او صناعى كالبيت الواحد او طبيعى كالانسان الواحد وان لم يحصل جميع ما
يمكن فهو الناقص اى فى الوحدة فيكون كثيرا وقد فسر التام والناقص بغيرهما
ولا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقى اى الواحد الذى لا كثرة فيه
بالفعل واما الغير الحقيقى وهو المجازى فهو ان يشترك اثنان فى شئ ويسمى الاتحاد
فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى
الخاصة مشاكلة وفى الوضع مطابقة وفى النسبة مناسبة كما يقال النسبة

النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره
ولا يخفى ان الكثير اذا كان له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته
لاستحالة ان يكون واحد اكثر من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة
او عارضة او لا شئ منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب
ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقايق وبالنوع ان كان
على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اى شئ فهو الواحد بالفصل وان
كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة
وهو كون كل منهما محمولا على الانسان عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما او بالمحمول
كالقطن والثلج وان لم يكن عارضة ولا مقومة فكما فى الملك والنفس فان
جهة الاتحاد وهو التدبير ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المحكوم
عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهو هو وهو الحكم ظاهرا
باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات
واحدة وهو ان ماجب هذا الاعتبار هو ماجب ذلك الاعتبار والى اقسام
الحقيقي اشار بقوله فيحفظ هكذا اى على الوجه الذى قلت يجب ان يحفظ
الواحد حتى يقول الواحد هو الذى لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التى
هو بها واحد والى المجازى بقوله ويترك المجوزات التى هى مثل قولنا زيد
وعمرو واحد فى الانسانية ويكون معناه ان لهما صورة فى العقل نسبتهما اليه
سواء وفى بعض النسخ نسبتها اليهما سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها
اى غير المجوزات التى هى مثل قولنا زيد وعمرو واحد فى النوع كقولنا الانسان
والفرس واحد فى الجنس الى اخر الامثلة هذا اى المذكور فى الفصل الثالث
من المحكومات فى مسايل بعضها طبعى وبعضها الهى وتحقيق بعض القواعد
ما اوردناها هنا اى هو الذى اردنا بيانه هيهنا اى فى اخر المنطق وكذلك

قال

قال وقد انتهى به القسم الاول ولنورد الانوار حمد الا يتناهى وانما قدم البحث
عنها لانها مقدمات المطالب متعلقة بالقسم الثاني فقدمها توطية
لما نذكره ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال
القسم الثاني في الانوار الالهية اى جميعها على ما يقتضى الجمع المعرف
من الاستغراق اذ فيه يبحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت ذاتية
وهى الانوار الالهية القائمة بذواتها وتسمى بالانوار المجردة والمحضة
كالعقول والنفوس او عرضية وهى ما لا يقوم بذاتها بل مفتقرة الى
محل يقوم به سواء كان محله الانوار المجردة او الاجسام النيرة وتسمى
بالهيئة وبالنور العارض ونور الانوار اى الواجب لذاته ومبادى
الوجود من لدن المبدا الاول الى الهيولى التى هى الجسم المطلق عنده
وترتيبها اى ترتيب المبادى وفيه خمس مقالات المقالة الاولى
فى النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه اولا وفيه فصول
وضوابط فصل فى بيان ان النور الذى عليه مبنى الكلام فى هذا القسم
بديهى التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه ان كان فى
الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ونعنى به الجلى
فى نفسه المظهر لغيره ولا شئ اى فى الوجود اظهر من النور فلا شئ
اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور وزيادته والظهور اما
ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات نورانية
قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم
كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة
خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة
الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار فصل فى تعريف الغنى

وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه في تقسيم النور الى الفقير والغني هو الذي
ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره
ذاته او كماله اعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما يكون له من ذاته
والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له بنسبة الى
الغير وهي الهيآت المتمكنة من ذات الشيء كالشكل والى ما يعرض له بنسبة
الى الغير وهي الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات الشيء في نفسه وهي مبادي
اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثاني الاضافات المحضة كالمبدائية
والخالقية فالغني المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون
غنيا من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشيا
في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته وفي هيئات كمالية له لنفسه
هي مبادي اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة
المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها
تغير في ذاته ولا من تغير معلومه ايضا اما الاول فانه اذا لم يبق
زيد موجودا وبطلت اضافة المبدائية لا يلزم تغير في نفسه كما لا
يتغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك و
اما الثاني فلما مر فيه ان علمه حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم
التغير والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من الثلثة وحاصل
الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود
فصل في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما جوهر او عرض وان النور
العارض للجرم علته امر خارج عنه وعن هيئات الظلمة الشيء ينقسم الى نور
وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور
والضوء المراد بهما واحد هيهنا اذ لست اعني به اي بالنور ما يعد مجازيا

كالذي

كالذى اى كالنور الذى يعنى به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله
الى حاصل الواضح عند العقل فى الاخير الى هذا النور لان النور هو الظهور
والواضح عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا والنور ينقسم الى ما هو
هيئة لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد
والنور المحض على ما سبقت الاشارة اليهما فى اول المقالة وما ليس بنور فى
حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق اى وهو الجوهر
الجسمانى المظلم فى ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته
ليست من ذاته والا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره هيئة نورية حاصلة
فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اى والى غير مستغن عن المحل وهو ما
يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهى المقولات التسع العرضية ما
خلا النور العارض ولما كان البرزخ هو الحايل بين الشيئين وكانت الاجسام
الكثيفة حايلة سمى الجسم برزخا وقال والبرزخ هو الجسم ويرسم اى الجسم بانه
هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة اى الحسية بانه ههنا او هناك وقد
شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقى مظلما كالاجسام المستنيرة
بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حايل بينهما وليست الظلمة
عبارة الا عن عدم النور فحسب على ما هو راى الاقدمين من الحكماء وليس
هذا اى الظلمة من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو راى المشائين
من ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون
الهواء عندهم مظلما لامتناع النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم
فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما لشىء كالسكون
الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب
كذلك وان تمسك بالعرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح العين فى الليلة

الظلما ولم ير شيئا يسمى ما عنده ظلمة جدارا كان او هواء او غيرهما
مما قبل النور او لم يقبل فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط
فيها الامكان ولهذا قال فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اى
فلكا غير مكوكب كان مظلما ولا زمه بعض الظلمة مع عدم امكان النور فيه
يكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فتبين ان كل غير نور ونور الى مظلم
كما هو راى الاقدمين من المتألهين والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا
يحتاج فى كونه مظلما الى شئ آخر او مما هو غير عدم النور من امكان او نحوه
فهذه البرازخ اى الاجسام التى اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر
غاسقة اى مظلمة فى ذواتها وكذا التى لا يزول عنها الضوء وجواهر غاسقة
واليه اشار بقوله بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها
اى من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اى البرازخ التى لا يزول عنها
النور فى البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فما
فارقت به هذه البرازخ وهى التى لا يزول عنها الضوء تلك وهى التى يزول
عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لان ما به الاشتراك نفس الجسمية
فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقائم بها فيكون نورا عارضا
لافتقاره الى حامل يقوم به وحامله جوهر غاسق اى مظلم من حيث
الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ
لا نور له او فارقه جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس بغنى
فى نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فقير ممكن لان كل مفتقر الى
الغير ممكن ووجوده اى وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق
والا لكان له واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا
لزوال النور عن بعض الاجسام كيف اى كيف يكون وجود النور العارض

من الجوهر

من الجوهر الغاسق والشيء اى والحال ان الشيء لا يوجب اشرف من
ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور
اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها
غير هيئاتها المظلمة واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها
علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون هيات الجواهر الغاسقة
الظلمانية المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله
وهيئاتها اى وغير هيات الجواهر الغاسقة الظلمانية وستعلم ان اكثر
الهيات الظلمانية وهي الجسمانية لا محالة معلولة للنور وان كان عارضا
فكيف يجوز ان يكون تلك الهيات علة للنور ايضا وهي خفية اى وجه
آخر هو ان الهيات الجسمانية الظلمانية خفية في ذاتها كيف يوجب ما
ليس اخفى منها من الانوار العارضة او مثلها اى او ما ليس مثلها في الخفا
من الانوار مع ان العلة افضل من المعلول فينبغي ان يكون معطى الانوار
اى العارضة للبرازخ اى الاجسام غير برزخ اى غير جسم ولا جوهر غاسق
ولا دخل اى ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق في هذا الحكم الذي هو على جميع
اى جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية اللازمة لها وكان
الشيء علة لما هو اشرف منه وهما باطلان فهو اى المعطى للبرازخ انوارها
امر خارج عن البرازخ اى الاجسام والغواسق اى مع هيئاتها المظلمة وهو الجواهر
العقلية على ما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى فصل في بيان افتقار الجسم
وهيئاته النورية والظلمانية في الوجود الى النور المجرد الغواسق البرزخية
اى الاجسام لها امور ظلمانية هي هيئات وعوارض كالاشكال وغيرها من
الالوان والطعوم والروايح ونحوها من العوارض وخصوصيات المقدار
وان لم يكن المقدار زايدا على البرزخ اى الجسم على ما عرفت الا انه اى المقدار

الهيئات ه د

هيئاتها ل

تخصصا ما ومقطعا واحدا ينفرد و في اكثر النسخ يتقرر به مقدار عن مقدار

فهذه الاشياء التي يختلف بها البرازخ من الاشكال وخصوصيات المقادير و

مقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا لتشارکت فيها البرازخ ولاحدود والمقادير

لها بذاتها والا استوى الكل اي كل البرازخ فيها اي في الحدود وكانت الاجسام

متساوية المقادير وهو باطل فله اي للبرزخ ذلك اي ما يتخصص به وينفرد

عن برزخ اخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة

اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانية غنية اي عن المؤثر ما توقف

وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية

بذاتها واجبة ما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيئات

الظلمانية وغيرها اي من المخصصات الخارجية لكنها مفتقرة اليها فان

البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيات اي الظلمانية لم يكن تكثرها العدم

المميز من الهيات المفارقة اي بين برزخ وبرزخ واذا لم يستغن الاجسام

عن الهيئات ولا الهيات عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل واحد

من الاجسام وهيأتها بالاخر للزوم الدور الممتنع وجوده وليس لجائز

ان يقال ان الهيات المميزة لوازم للمهية البرزخية يقتضيها هي اذ لو

كان كذا لما اختلفت اي الهيات في البرازخ وقد اختلفت فليست المهية

الجسمية مقتضية للهيات المميزة والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة

الميتة الميت ليس وجود بعضها من بعض اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية

الميتة اي لعلية بعض ومعلولية الاخر من العكس وستعلم من طريق اخرى

ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيأته الظلمانية والنورية لما لم يكن

وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور لامتناع توقف شيء على ما يتوقف

عليه فيوجده موجده فيتقدم على موجده وبعضا وهو محال واذا لم يكن

بحث

غنية لذاتها لافتقار كل من البرزخ والهيئة الى الآخر وكلها فاقرة الى غير
جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية فيكون اى ذلك الغير المفتقر اليه
نورا مجردا الانحصار غير الجوهر الغاسق والهيئة فى النور المجرد عن المواد
بالذات ولا يمنع الانحصار بالهيولى والصورة الجسمية والنوعية اذ لا
وجود لشىء من الثلثة عنده والجوهر الغاسق وهو ما لا نور فيه جوهرية
عقلى اى امر عقلى اذ ليس لها وجود فى الخارج لما عرفت من ان الجوهرية
عبارة عن كمال مهية الشىء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل وغاسقيته
عدمى اى مفهوم عدمى اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد اى الجوهر
الغاسق فى الاعيان من حيث هو كذا اى من حيث هو جوهر وغاسق
لان الاول اعتبار عقلى والثانى عدمى بل هو اى الجوهر الغاسق انما
يوجد فى الاعيان مع المخصوصات من شكل ومقدار معينين و
وضع واين كذلك الى غير ذلك ضابط فى بيان النور المجردة لا يكون
مشارا اليه بالحس ولا ما يستلزم ذلك ولما علمت ان كل نور مشار اليه
اى اشارة حسية وان كانت بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم
هو نور عارض كنور الشمس والكواكب وما اشبه ذلك فان كان نور
محض اى غير عارض فلا يشار اليه اى اشارة حسية بطريق عكس النقيض
بل عقلية بصريح العرفان ولا يحل جسما ولا يكون ذو جهة اصلا والا
كان مشار اليه بل نورا عارضا والتقدير خلافه ضابط فى بيان ان
كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس النقيض وهو
ان كل ما هو نور غير مجرد اى عارض فليس نورا لنفسه وقال والنور العارض
سواء قام بالمجردات او الاجسام ليس نورا لان المعنى به ان يكون قائما
بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده

لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا
لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان
مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه
لما كان كذلك فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه
لها وكل نور لنفسه نور محض مجرد والا لما كان نورا لنفسه بل لغيره لما
بينا [illegible] اجمالي فان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا
نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس جميع الحيوانات لانهن ايضا لا يغفلن عن
ذواتهن كالانسان وبيانه ان نقول كل من له ذات لا يغفل عنها فهو
غير غاسق اي غير جوهر جسماني مظلم لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر
الغاسقة عند ذواتها وليس اي الذي لا يغفل عن ذاته هيئة ظلمانية
في الغير كالجسم مثلا اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها لما بين
في الضابط الثاني فضلا عن الظلمانية فهو اي الذي لا يغفل عن ذاته
نور مجرد لا يشار اليه اي اشارة حسية لان ما لا يكون جوهرا غاسقا
ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه
بالحس ولا ذي جهة ومكان والا لكان احدها وليس بواحد منها فصل
تفصيلي لما ذكرنا ايضا لكنه قدم عليه مقدمة وهي في بيان ان المجرد
كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها في ذاتها كما في ادراكها الخارجيات
فصدر الفصل بالدعوى قائلا هو ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته
لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فانه علم
اي بذاته ان كان بمثال اي لذاته في ذاته ومثال الانانية على ما هو في
النسخ المشهورة ومثال الانانية على ما هو في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف
رحمه الله مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح وهذا غير في تلك النسخة

الآنية

لبس

الانية حيث كانت الى الانانية ليس هو اى الانانية فان مثال الشئ
هو الشئ بعينه طابقوا ولم يطابقوا فهو اى مثال الانانية بالنسبة اليها
اى الى الانانية هو لانه غيرها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى
نفسه بانا فلو ادرك يشير الى مثال الانانية اشار اليه بهو فلهذا كان
مثال الانانية بالنسبة اليها هو المدرك وهو المثال الخارج الذى هو غير الانانية
لا الانانية والا لكان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانانية
او الانية بعينه ادراك ما هو هو اى ادراك شئ هو هو اى هو غيرها
لا ادراك شئ هو هي اى نفسها والا ان يكون ادراك ذاتها اى ذات
الانانية بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته
هو مدرك لعين ما به انيته ويشير اليه بقوله انا لا لامر سيطابقه من

انانيته قد

صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو بخلاف الخارجيات اى بخلاف ادراك
النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكر من المحال
فان المثال وماله ذلك اى المثال وهو الامر الخارج الذى هذا مثاله
كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لان احدهما هو دون الاخر
ليلزم ما ذكر والثانى قوله وايضا ان كان اى علمه بمثال ان لم يعلم انه
مثال نفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشئ اذا علم ان
ما ادرك مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه
لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى تعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال
ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه
ليس بامر زايد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله وكيف ما كان
اى الشئ القايم بذاته المدرك لها اى سواء كان شعلا او نفسا لا يتصور ان
تعلم الشئ اى الشئ المذكور نفسه بامر زايد على نفسه سواء كان ذلك

الزايد صورة ومثالا للذات اولم يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له
اى فات ذلك الامر الزايد على نفس الشى يكون صفة له فاذا حكم اى المدرك
لذاته ان كل صفة زايدة على ذاته على ذاته كانت علما اوغيره كالقدرة و
الارادة وغيرهما من الصفات فهى لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات
ودونها اى ودون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات
لاستحالة ان يجهل الذات ويعلم ان الامر الفلانى صفتها وعلى هذا فلا
يكون قد علم ذاته بالصفات الزايدة عليها المفروض علم الذات بها هذا
تقرير هذه الوجوه ولايخفى كونها اقناعية وانت لا يغيب عن ذلك وقت
ادراكك لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زايد فلا يحتاج
فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها اوغير الغائبة عن نفسها
يجب ان يكون ادراكها اى ادراك الذات وفى بعض النسخ ادراكك لها
لنفسها كما هى اى بنفس ذاتها من غير زايد عليها وان لايغيب اى ذاتك
قط عن ذاتك وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء ولامتناع ادراك
الكل بدون جزئه ومايغيب ذاتك عنه كالاعضاء من القلب والكبد و
الدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما
خصص القلب والدماغ والكبد بالذكر لانها هى الاعضاء الرئيسية بحسب ما
دلت عليه المباحث الطبيعية فهى مظنة ان يتوهم فيها انها هى النفس ولوكانت
النفس شيئا من الاعضاء كان الاولى بذلك العضو ان يكون احد الثلثة
وانما قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغى ان تقدم الدماغ
على الكبد كما فى ساير كتبه لكون الحس والحركة الارادية افضل من القوى
الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لايوجب الترتيب وجميع البراح
والهيئات الظلمانية والنورية ليست من المدرك منك ولا ما غبت عنه لما غبت عنه

ادراكه

ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك
بعضو ولا امر بزنجى والا ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك
مستمر لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء وكل ما توهم انه نفس او
جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير غفلة وزوال فليس شيء منها
ذاتك ولا جزؤها والا كان مشعورا به وغير مشعور به وهو محال والجوهرية
اذا كانت كمال مهيتها اى مهية الذات او تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع
او المحل كما يقال الجوهرية هى كون الموجود لا فى موضوع او لا فى محل ليست
بامر مستقل يكون ذاتك بنفسها هى اى الجوهرية اما على التقدير الاول فلكون الجوهرية
من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان واما على الثانى والثالث
فلان الوجود امر اعتبارى ولا فى الموضوع او المحل سلبى ويمتنع ان يكون الامر
الاعتبارى او السلبى شيئا مستقلا يكون هو الذات المدركة وان اخذت
الجوهرية معنى مجهولا كما هو راى بعض المتأخرين وادركت ذاتك لا بامر
زايد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الغايبة عنك لكونها مجهولة
كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها معلومة فاذا تفحصت فلم تجد ما انت
به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك وفيه اى وفى هذا المعنى
شاركك من ادرك ذاته وانانيته وهو انه لا يجد بعد التفتيش ما به
هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذى هو انانيته ولما بين ان ادراك الذات
نفسها بنفسها لا بامر زايد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الا شيئا
مدركا لذاته وهو انانيتك اراد ان يبين ان ادراك الانانية الذى
هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانانية التى هى النفس لا امر زايد
عليها وان زاد الادراك عليها فى مواضع استنتج مما تقدم وقال فالمدركية
اى ادراك الانانية اذا ليست بصفة ولا امر زايد اى على ذات المدرك

كيف ما كان اى المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من كون
المدركية غير زايدة على الانانية ان يكون نفسها لجواز ان يكون
جزئها قال وليست اى المدركية جزء الانانيتك فيبقى الجزء الاخر
مجهولا اذا كان الجزء الاخر وراء المدركية والشاعرية فيكون
مجهولا ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم تزد عليها ولما استشعر
ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية ان يكون
ما انت به انت انانيتك الا اذا تبين ان الشيئية غير زايدة على
المدركية قال فتبين من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزايدة
ايضا على الشاعرية اى المدرك لذاته اذ لو زادت عليه لكانت وراء
الشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم تزد عليها
فهو اى الشاعر الذى هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا
خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو النفس الظاهر لا غير
فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم فى الضابط الثانى ان كل
نور لنفسه فهو نور محض ولان الظهور حقيقة النور والاظهار
صفة قال و مدركيتك للاشياء اخرى التى هى اظهارها لك تابع
لذاتك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزؤها وكذا الاستعداد
المدركية خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضى
لذاتك وان فرضت تلك الانانية ذاتك انية اى حقيقة موجودة
تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها وفى اكثر النسخ تدرك نفسها فيتقدم
نفسها على الادراك فيكون اى ذات الانية مجهولة لان كل ما يتقدم
ذاته على الادراك مجهول وهو محال لاستحالة كون الذات المدركة
لذاتها التى هى نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اى المدرك لذاته

الانانيتك

الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحانى لا شئ آخر يتبعه الادراك واذا اردت ان يكون للنور اى لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان شيئا والكلام يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا شرع فى الانوار العارضة وانما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اى قائم بذاته والعارض نور لغيره اى قائم به لانه بعد هذا شرع فى الانوار العارضة عندك ضابط فليكن ان النور هو الظاهر فى حقيقته بنفسه اى لنفسه المظهر لغيره اى من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زايدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه اعنى انه يدرك باشراق نور العقل عليه ان كان قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس فكذا نفوسنا لا يدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراق نور العقل عليها وهذا كله سوى بضابط فى الانوار القائمة بذواتها واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهى وان كانت انوارا لغيرها من المحال التى هى فيها فليس ظهورها ايضا زايدا عليها بحيث يكون فى نفسها خفية بل هى نفس الظهور المفتقر الى المحل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس ظهورها بامر زايد عليها فيكون فى نفسها خفية بل ظهورها انما هو لحقيقته نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور فيكون اى النور فى حد نفسه ليس بنور فيظهره شئ آخر اى من الانوار وهو محال بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كا

يتوهم فيقال نور الشمس تظهره ابصارنا بل ظهوره وهو نوريته ولو عدم
الناس كلهم وجميع ذوات الحس اى الباصر من الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان
المذكور فى هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ به يحصل للانسان بصيرة
بمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضايل وعليها يتوقف دقايق
الحكمة ودقايق المتالهين كما جاء فى الوحى القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف
ربك وفى كلام النبى صلى الله عليه وآله من عرف نفسه عرف ربه واعرفكم بنفسه
اعرفكم بربه وفى كلام افلاطن من عرف ذاته تاله وفى كلام ارسطو معرفة
النفس معينة فى كل حق معونة كبيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره كرره
بعبارة اخرى تاكيدا للمفهوم وقال بعبارة اخرى ليس لك ان تقول انا شى
يلزمه المظهورية فيكون ذلك الشى خفيا فى نفسه بل هو نفس المظهورية والنورية
وفى نسخة والانية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية
وكذا كون الشى حقيقة ومهية اى من الاعتبارات العقلية التى لا وجود
لها فى الاعيان وعدم الغيبة على ما فسر والادراك به من انه عدم الغيبة
عن المادة قيد امر سلبى لا يكون مهيتك لاستحالة ان يكون الامر
الاعتبارى او العدمى مهية النفس فلم يبق الا المظهورية والنورية فكل من
ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته فالمدرك
والمدرك والادراك ههنا واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا
هذا اى المذكور فى هذا الفصل احدى الطرايق اى اثبات المطلوب وفى بعض
النسخ احدى الطرق وفى نسخة هذا اخر الطريق والاول اولى لانه يذكر
طرقا اخرى فى اثبات هذا المطلوب حكومة فى ان ادراك الشى بنفسه
هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين
والغرض من فصل هذه الحكومة ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه

(margin) انا شى

(margin) الذات المجردة

وهذا قال

ولهذا قال ونزيد اى على ما قلنا من ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فنقول
لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفى بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم
يلزم الا ان يكون طعما لنفسه لا غير والنور اذا فرض مجردة يكون نورا
لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الطعم
عند التجرد ظاهرا لنفسه اى مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس
شاعرا بنفسه بتجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التى اثبتوها شاعرة
بنفسها اذ ليست هى هيئة لغيرها ليكون صفة بل هيئتها لها فتكون ذاتا
وهى مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عنى
بالغيبة اى فى تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة
بعدها اى بعد الهيولى اعنى الذات عن نفسها لامتناع بعد الشى عن نفسه
وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غايبة
عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة اى فى التفسير المذكور للشعور اى بالذات
لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور فى المفارقات الى عدم الغيبة على ما
يقوله المشاؤن من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل
عدم الغيبة كناية ويحوج عند الشعور على هذا التقدير وهو تفسير عدم
الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم يرجع اليه عندهم والى ما قلنا اشار
بقوله وكان عند المشائين كون الشى مجردا عن المادة غير غايب عن ذاته
هو ادراكه والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور صار التعريف دوريا
لتعريفهم ادراك المفارق الذى هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة
الشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيئات
فهب ان الهيئات منعتها المادة اى عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة
فالمادة ما الذى منعها اى عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها

نور النفس لا يلزمه الظهور بل
وظهور النفس بحسب ولو كفى فى
كون الشى ...

عن ذاتها على ما تقدم او ما الذى منعها واعترفوا اى والحال انهم اعترفوا وهذا
اولى ليكون دليلاً اخر غير ما مر بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيات التى
سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليس الهيولى فى نفسها
الا شيئا ما مطلقا او جوهرا عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيات كما
زعموا ولا شئ فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو
سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر موجود لا فى موضوع مع ان
الموجود امر اعتبارى والباقى سلبى خارج عن مهية الهيولى وكذا ساير
الصور والاعراض فلم يبق الا شئ ما مطلقا مجردا عن المادة فلم ما ادركت
ذاتها هذه المجردة عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التى فيها
على انا بينا ان الجوهرية والشيئية وان امثالهما اعتبارات عقلية لا وجود
لها فى الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى الذى زعم على رايهم انه شئ ما او جوهر ما
امرا عقليا واذ ذاك فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن حلول الصورة فيها
والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود المفصل
ثم قال هولاء اى المشائون ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده
عندهم نفس مهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس
الوجود اذ التخصص انما هو بالهيات الجوهرية كما سبقت وليس شئ اى فى
الوجود هو نفس المهية مطلقا بل يثبت وفى بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص
فيقال انه مهية او موجود والهيولى لا يبقى يعنى على رايهم الا انها مهية ما
او وجود ما فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا ما فكان
واجب الوجود كذا لكونه موجودا ما فيمتنع ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود
يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة اى المذكورة فى الهيولى وهى انه
موجود ما فكان يجب ايضا فى الهيولى ان تعرف ذاتها والاشياء لانها

موجودة

موجودة لجنب وبطلان هذه الاقاويل ظاهرة فيثبت ان الذي يدرك
ذاته هو نور لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته
واذا فرض النور العارض مجردا اي عن المواد وهي محله الذي عرض له
كان ظاهرا في نفسه لنفسه مثل النور المحض فما حقيقته انه الظاهر
في نفسه وهو النور المحض حقيقته حقيقة النور المفروض مجردا فان
(لنفسه)
الهوهو ينعكس راسا براس فان الذي فرض مجردا لما كان في الحقيقة
كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجردا الانعكاس الهوهوية
على ما لا يخفى فصل النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه وهو النور المحض لاشراقه
في نفس الامر وظهوره لنفسه اي ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها والى نور
في نفسه وهو لغيرها وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره
وهو محله فلا يكون نورا لنفسه اي ظاهرا لها مدركا اياها وان كان نورا
في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه
والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نورية فيه من
حيث الجسمية فلا يكون نورا في نفسه اي مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه
على ما عرفت من ان ما لا يكون نورا في نفسه لان ثبوت الشيء للشيء
(لا يكون نورا لنفسه)
فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره اصلا
والحياة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا لها والحي هو الدراك
الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ايضا
للنور ظاهر وهو الاشراق وهو فياض الذات وفي بعض النسخ فانه فياض
بالذات وهذا اوضح فالنور المحض وهو القائم بذاته مجردا عن الحوامل حي
وكل حي فهو نور محض والغاسق اي الجسم المظلم اذا ادرك ذاته كان نورا
لذاته اي ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هذا خلف وان

هو
اقتضى البرزخ اى الجسم او غاسق ما اى مظلم ما من حيث هو كذا اى من حيث
جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على ما شاركه فى الجسمية او الظلمة ذلك
اى الحياة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا
لخلو البرازخ والغواسق عن العلم والحياة وان فرض للجوهر الغاسق حيوة
وعلم لهيئة زائدة اى على ذاته حاله فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة
ان كانت يقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس
كذا ولان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا يكون ظاهرة فى ذاتها ولا لذاتها
وان كانت نورية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نورا لغيرها لا لذاتها وان
كانت ظاهرة فى ذاتها لا شراقها وكيف ما كانت لا يكون حية عالمة واذا ذاك
فيستحيل صيرورة الجسم الجمادى بسبب هيئة غير حية ولا عالمة حيا وعالما
وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق من ان الهيئة ظلمانية
او نورية لا يكون نورا لنفسها لان وجودها لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ فانه
غاسق فى نفسه كيف يظهر له شىء اذ لا بد لمن يظهر له شىء ان يكون لنفسه
ظهور فى نفسه اذ ظهور الشىء للشىء فرع على ظهوره فى نفسه فانه لو لم يكن
ظاهرا فى نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه اى شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا
يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشىء بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه لا
يشعر بغيره من لا شعور له بذاته على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فلما لم
يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة اى ظاهرة لنفسها ولا البرزخ ظاهرا
للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اى من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه اى مدرك
لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذى هو محلها لم يحصل
منها ومن البرزخ شىء قايم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شىء قايم
بنفسه اذا كان وجود كل منهما لذاته لا ان وجود كليهما او احدهما لغيره

ولا الهيئة

لا القايم

بل القايم منهما اى بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض فى قيام الجوهر بنفسه
ولهذا يبقى الجوهر قايما بنفسه مع زوال العرض كالابيض اذا اسود فان كان
شيء ما مدركا منهما لذاته فلم يكون اى ذلك المدرك الاما له ذاته منهما
اى الا الذى يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذى ذاته لغيره
وهو الهيئة كيف ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها لما سبق فالمدرك
الاخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة فى الغير فتكون ذاته لذلك
الغير فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات وخاصة ما ليست للاخرى
فان ذات احدهما له وذات الاخر لاخر لا شيء واحد له ذات واحدة
فيمتنع به كونهما ذاتين كما ذكرنا وقد دريت انه اى البرزخ غير ظاهر فى
نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا فى نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه
واذا لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب
ايضاح اخر اى لما مضى فى الفصل السابق وانما زاده ايضاحا لكونه
من العلوم الشريفة والمسايل المهمة يقول يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء
لغيره كالنور العارض للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اى لجسمها لذي بصر
او كالنور العارض للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها و
مقاديرها وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره
لذاته اى ادراكه لها واذا كان الشيء اظهارا لغيره ينبغي ان يكون
ذلك الغير ظاهرا لنفسه اى مدركا لها حتى يظهر عنده امرما فان ظهور
الشيء للشيء فرع على ظهوره فى نفسه لنفسه واذا تقرر هذا فنقول
لا يجوز ان يكون امر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على ان يصير اى بذلك
الاظهار الشيء ظاهرا عند نفسه اى مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه الى
نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه فلا يظهر

نفسه لنفسه شيء ما ابدا كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان
يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اى قبل اظهار غيره نفسه لنفسه
والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهره عند نفسه شيء
لما بيّن في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة كرر بعبارة اخرى
وقال وايضا من طريق اخرى لو اظهره اى البرزخ الخافي نفسه على نفسه
لنفسه عند نفسه شيء بحسب يحدث يدرك نفسه لاظهره النور الذي هو
في نفسه ظهور دون غيره من الهيئات المظلمة الجسمانية وكان كل برزخ
استنار ظاهرا لنفسه اى مدركا لها وكان حيا وليس كذا واى خصوص يوجد
وفي بعض النسخ يفرض للبرزخ هيئات ظلمانية اى بسببها لا يوجب
ان يظهره نور عند نفسه اى لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر البرزخ
عند نفسه نور لان الخصوص النوري لما لم يوجب ذلك والظلماني
بطريق الاولى او لان الظلماني لو اوجب ذلك لاوجبه النوري
بطريق الاولى وقد بينا انه لا يوجبه وتقرر من جهة اخرى انما
ظهر نفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما لان ظهور
الشيء لنفسه يقتضي ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا لا يكون
جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس
بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون ظاهرا لنفسه اى مدركا
لها ولغيرها وهو المطلوب قاعدة في ان الجسم لا يوجد جسما واذا دريت
انك في نفسك نور مجرد اى عن المادة مدرك لذاتك ولغيرك ولست
تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان من النور الجوهري الحي الفاعل ما يقصر عن
ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن
ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشيء واخراجه من العدم الى الوجود

ولبنية

ويمتنع ان يظهر للغير من لا يكون ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد
جسم حيا لاستدعاء الايجاد الادراك اى الحياة وامتناعه ممن لا ادراك
له فصل في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص
لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤن مستدلين عليه بانها لو كانت من
نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس لاستوائها
في الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو يخصص البعض بالعلية دون
الاخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيب عنه بان ذلك
انما كان يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي مرتبة الوجود وهي
الكمال والنقص اما مع اختلافها في مراتب الوجود وكذا لجواز ان يكون
كمال البعض يقتضي العلية ونقصان الاخر المعلولية فان النور التام
علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما
كانت هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف الانظار الالهية
صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله
اى سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال
والنقص وبامور خارجية اى عن الحقيقة النورية لان النور لو لم   والنقصان خ د
يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب اليه
المشاؤن كان مركبا من اجزاء واقلها جزآن واليه اشار بقوله فانه
اى فان النور ان كان له جزآن وكل واحد غير نور في نفسه كان اى
كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والاخر
ذاك فالمجموع اى المركب من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان
مظلمتان او احدهما جسم مظلم والاخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في
نفسه لاستحالة حصول النور من تركب ما ليس بنور وان كان احدهما

نورا والاخر غير نور فليس له اى لما هو غير نور مدخل فى الحقيقة النورية
لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهى اى الحقيقة النورية احدهما وهو
المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون لاخر جزاء وقد فرض كك هو خلف وان
كان كل واحد من الجزئين نورا فلا تختلف الحقيقة النورية وانما لم يذكر
هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع
بل بالكمال والنقص وما يجرى مجراهما مما يفارق به بعض الانوار بعضا و
ستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى فصل
ومن طريق اخر نقول الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا تختلف
فى الحقيقة والا ان اختلف حقايقها كان كل نور مجرد فيه النورية
التى هى القدر المشترك بين الانوار وغيرها اى يتميز الذى يتميز به
بعضها عن بعض بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقايقها بالعرض
وذلك الغير الذى هو ليس بنور اما ان يكون هيئة فى النور المجرد او النور المجرد
هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هو هيئة فى النور
المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشئ لكونها عرضا له لا تحصل
فيه الا بعد تحققه مهية مستقلة فى العقل فيمكن حصولها فيه
واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف به لاستحالة اختلافها بما هو خارج
عنها وان كان النور المجرد هيئة فيه اى فى ذلك الغير الظلمانى فليس
اى المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور
عارض وقد فرض نورا مجردا وهو محال وان كان كل واحد منهما
قائما بذاته فليس احدهما محل الاخر ولا الشريك فى المحل وليسا بحيث
لتمزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالاخر فالانوار المجردة اى عن المواد
الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقايق ايضاح اخر

لا فى الانوار

لا في الانوار المجردة لا يختلف بالحقيقة انتهى على ما يشعر به سياق الكلام بل في
ان العقول تدرك ذواتها اذ اتبين اى من الابحاث السالفة ان انانيتك
التي هي نفسك الناطقة نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير
مختلفة الحقايق فيجب ان يكون الكل اى كل الانوار المجردة عقولا كانت
او نفوسا مدركة لذواتها اذ ما يجب على شيء كالنفس الناطقة يجب على ما كان
في الحقيقة كالعقل هذا اى المذكور في هذا الايضاح طريق اخر في اثبات
ادراك العقول ذواتها واذا تاملت ما سبق او لا يعني في الفصل التفصيلي من
ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه
احدها هذا والاخر هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته
هو نور لنفسه وبالعكس قاعدة في بيان ان الواجب مدرك لذاته فلما
كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت من ان
البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيات الجسمية نورية كانت او ظلمانية
ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون
الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا فهو حي مدرك لذاته لانه
نور لنفسه فصل في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبرائته عن صفات
النقص وامتناع العدم عليه واستدل بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا
في ماهيته اى محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا
يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا في جهة لتوقف الايجاد على
الحياة ولا حياة للغاسق الميت سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن
ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول
واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل
ان يوجد لا في جهة لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا

اشرف

اشار بقوله واني يفيد الغاسق النور اي كيف يفيده مع ان النور
وليس في جهة والغاسق اخس وفي جهة فان كان النور المجرد فاقراه
في حقيقته فالي نور قائم اي يكون افتقاره وهكذا يفتقر هذا النور المفتقر
اليه الى نور اخر مجرد قائم بذاته ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها
الى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة
يجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهياتها الى نور
اي مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراه نور وهو نور الانوار لان
جميعها منه والنور المحيط اي بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه
فيها للطفه والنور القيوم لان قيام الجميع به والنور المقدس اي المنزه
عن جميع صفات النقص حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم ولا اعلى
منه وهو النور القهار اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان
نوره الغير المتناهي شدة وقوة اذ ساير الانوار المجردة العقلية اشعة
ضعيفة من لمحات اشراق شمسية وتلويحات لمعان برقه غير منفصلة
عنه بل متحدة بنوره من الاتحاد واعتبره باتحاد نور الكواكب واشعتها
في النهار بنور الشمس وشعاعها والنور الاعظم العالي مشتمل على الكل قرة
اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور
الكواكب فيصير الانوار كانها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها
ولا تباين بينها ولشدة نوريتها وقوة اشراقها وافراط ظهورها
تحتجب عنها الحواس وتنبو منها القوى فلا يدركها الابصار ولا يجول
فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا لا يصل الى ادراكها الا الكرام
ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع في اثبات وحدانيته
فقدم عليه مقدمة وهي قوله وهو الغني المطلق اذ ليس وراه شيء اي

يجول ‌ن‌ل

محمد ابراهيم

من مراتب العقلية ليفتقر اليه فلا يكون غنيا مطلقا وهو الذى لا يفتقر
فى ذاته ولا فى كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغنى بالمطلق
ليلا يكون غنيا من وجه فقيرا من آخر ولان فقر كل شئ الى الغنى اولى
بالغنى من لا فقر له اليه فلو استغنى شئ عن الغنى انتفى عنه ما هو الاولى
فكان عادم كمال ومفتقر الى غيره فى تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا
مطلقا واذا ثبت ان الغنى المطلق لا يستغنى عنه شئ والا لا يكون غنيا
مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان لزم انهما لم يكونا غنيين كذلك سواء استغنى كل
واحد منهما عن الاجزاء اولا ولميته لا تخفى على الفطن وهذه المقدمة وان
امكن الاستدلال بها على الوحدانية لما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها على
هذا الوجه بل بوجه اخر وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين
غنيين فانهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة
الحقائق ولا يمتاز احدهما عن الاخر بنفس ما اشتركا فيه اى من الحقيقة النورية
المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر يفرض انه لازم
للحقيقة اى النورية اذ يشتركان فيه لاشتراكهما فى الحقيقة التى هى ملزوم
ذلك الامر ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نوريا فانه ليس وراءهما
مخصص فيكونا غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما
وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فيكونا قبل التخصص وفى بعض
النسخ التخصص متعينين لا بالمخصص وهو محال لاستحالة التعين والاثنينية
بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا يتصور التعين والتخصص الا
بمخصص وهو ممتنع الوجود بالنسبة الى الغنى المطلق فالنور المجرد الغنى واحد
وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذى هو نفس الظهور العقلى و
الشمس شمس عالم العقلى وما دونه من الاشعة الظاهرة من اشراقه

واشعة الاشعة التابعة للمعانز الى ان ينتهى الظهور الى ظهور الاجسام
وهيآتها التى هى اكثف الاشعة الظهور يحتاج اليه ومنه وجوده و
لان ند الشئ وهو المثل المساوى له من جميع الوجوه ومثل الشئ هو المشارك له
فى حقيقته نوعية وليس فى الوجود الا واجب واحد فلا ند له ولا مثل له
وهو القاهر لكل شئ لشدة ظهوره وكمال نوريته ولا يقهره ولا يقاومه
شئ اذ كل وقهره وكمال الاستفاد منه اذ منه بدو كل باد واليه اوبة كل
آيب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود
ولابد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح
ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اى فى مقدمة الفصل الثالث
من المقالة الثالثة من القسم الاول بل بمرجح اى بل يترجح تحققه بمرجح
آخر فلم يكن اى نور الانوار بغنى حقا لافتقاره فى ذاته الى غيره فيحتاج
الى غنى مطلق هو نور الانوار المنتهى اليه سلسلة الموجودات الممكنة
لوجوب تناهى السلسلة على ما سبق بيانه وايضا من طريق آخر نبين
انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته
او لسلطان ما لوجوده مدخل فى وجوده كالشروط او لحصول ما لعدمه
مدخل فى وجوده كالموانع والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد
لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشئ لا يقتضى
عدم نفسه والا لما تحقق وكذا الثانى لانه وحدانى الذات من جميع الوجوه
لا شرط له فى ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم
بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحدانى لا شرط له
فى ذاته وكذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه
واجبا وغنيا فلا موضع له ولا مساوى فى القوة ممانعا له فلا ضد له ولا

المطالع

اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان
الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية التباعد ولا
على اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوى فى القوة الممانع واليه
اشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له ولا مضاد له
فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وقد انتفيا أستبناد
فهو قيوم دايم لقيامه بذاته ازلا وابدا وقيام جميع الموجودات به
ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة
بوجه من الوجوه اى من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية
والاعتبارية اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه اى حالة
فى ذاته للزم ان يكون له فى حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها
اى يقتضى حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية فى ذاته فتركب اى نور
الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض وامتناع هذا
هذا خلف والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد لها نورا فنور الانوار
ان استنار بهيئة وكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الناقص العارض الذى
اوجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو
محال وهذا ظاهر غنى عن الشرح اجمال آخر فان الهيئة النورية لو حل
فى ذاته هو ان للمنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور فيكون
ذاته اى ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته اى ذات
المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا انور من نور الانوار اذ
طريق آخر تفصيلى فان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة فى ذاته
لان تلك الصفة لا يكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلولة لواجب
آخر لذلك بعينه ولا لممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانها

كل الممكنات فی سلسلة الحاجة الیه وهو بین الاستحالة بل یکون مکثر
ومعلولة لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام الثلثة الاول لم
یتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال هو ان نور الانوار لو وجب لنفسه
هنه لفعل وقبل وجهة الفعل غیر جهة القبول اما لان فعل الفاعل
قد یکون فی غیره وقبول القابل لا یکون فی غیره واما لان فعل الفاعل قد یکون
علة تامة للمفعول والقابل لا یکون علة تامة للمقبول وینتجان من الشکل
الثانی ان جهة الفعل غیر جهة القبول ولو کان جهة الفعل بعینها جهة
القبول لکانت الجهتان واحدة ولما صارت اثنتین لاستحالة صیرورة
شیء غیر ذی جزئین وغیر قابل للتفصیل شیئین اذ لو جاز فیه الاثنینیة
فاما ان یبقی هو ویحدث غیره فما صار هو اثنین فی نفسه وان یبطل
فلم یصر الواحد اثنین فلو کانت الجهتان واحدة لبقیت واحدة ابدا
ولم ینفک الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل کان کل قابل لما
قبل فاعل ای فاعل لما قبل وکل فاعل لما فعل قابل ای قابل لما فعل
لنفس الفعل من غیر احتیاج الی شیء اخر ولیس کذا لما عرفت من انفکاک
جهة الفعل عن جهة القبول اذ کان فعل الفاعل فی غیره واعلم ان الجهتین حیث
تعددا فی موضع فلا یصیران واحدا ابدا الا انهما ان بقیا فهما اثنان وان لم
یبق احدهما او کلتاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صیرورة شیئین شیئا واحدا
باتصال او امتزاج کمائین او ماء ولبن او بتبدل اخر جزئی شیء وبقی الاخر
فیصیر شیئا اخر کالماء یصیر هواء والابیض اسود فیلزم ان یکون فیه ای فی
نور الانوار علی هذا التقدیر جهتان جهة تقتضی الفعل وجهة تقتضی القبول
وهاتان الجهتان اما ان یکونا داخلتین فی ذاته او خارجتین عنها
او احدهما داخلة والاخری خارجة فان کانتا خارجتین او احدهما

فنظ

فقط خارجية فالمفيد لهما اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تاثيره
عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضاه ان يكون ذاته
فاعلة للخارج وقابلة له وان يكون ذلك لجهتين على احد الاقسام الثلثة
ويعود الكلام ابدا متى فرضنا خارجيتين او احدهما فقط كذلك ولا
يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فينتهى الى جهتين فى ذاته فتكون
ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف ولما نفى الجهتين عن الواجب لذاته
بطريقة المشائين اراد ان ينفيها عنه بطريق آخر فقال ثم الجهتان
ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين لما عرفت من ان
لا نورين غنيين فى الوجود ولا احدهما نور غنى والاخر نور فقير لان
الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام اى السابق اليه من ان تعلقه
اما الذات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة بل هو مستقل فلا يكون
فيه وقد فرض جهة فى ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض ولا
ان يكون احدهما نورا والاخر هيئة ظلمانية لانه يعود بعينه ايضا من ان
مفيد الهيئة الذات او غيرها الى آخره ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا
والاخر نورا مجردا فيكون كل واحد غير متعلق بالاخر فيكون اى الجوهر الغاسق
فى ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل هذا خلف فثبت ان
نور الانوار مجرد عما سواه اى من جميع المواد والبرازخ والهيئات والصفات
لا ينضم اليه شئ ما وفى بعض النسخ ولا ينضم اليه شئ ما من الهيئات و
ان كانت نورانية والا استناد لها وكان فى الوجود انور منه لانه
نور الانوار والنور المحض المطلق الذى لا يختص بشئ من الاشياء وما
عداه لمعة من لمعات انواره وشرر من شرار زناده ولا يتصور ان يكون
ابهى منه لانه احسن الاشياء واجلها واتمها واكملها ولما رجع حاصل علم الشئ

بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التى لا يكون ظهورها ١
بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنورية الانوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد
على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لك فى كل نور مجرد ان ظهوره
لذاته نفس ذاته وهو علمه وحياته الغير الزايدين على نفس الذات فاعلم
ان الذى نفيناه عن الواجب من الصفات هى الحقيقية دون الاضافية
والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فهى من جملة المقولات العرضية
التى هى من الامهات العوالى ولا يجوز عليها منها غيرها لانها غير متقررة
فى ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها فى ذات المضاف شئ يتعلق بفعل
وانفعال ومثالها فى الواجب المبداية والعلية والمبدعية واعتبر عدم
تقررها فى الذات بتبدل ما على يمينك الى شمالك وما فى محاذاتك
الى غير محاذاتك من غير ان تغير فى ذاتك فلا يحتاج الاضافة وتغيرها
الى قبول وتغير فى ذات الشئ المضاف فلا يتمشى برهان نفى اتصاف
الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات
العوالى وهى الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشئ منها لزم من
اتصافه بشئ من المحالات المذكورة فلا صفات اضافية وانما يمتنع عليه
نفس الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هى فى نفسها
كيفية او نحوها ويعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر اخر كما
عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا
يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا
فى البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية كالقدوسية
والفردية والوحدة والشيئية والحقية فان هذه كلها اما سلوب لعوارض
كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما الاعتبارات

لا وجود لها فى الاعيان ككونه شيئا وحقيقة لما عرفت فهى فى حكم الامور
السلبية فى كونها لا تخل بوحدانيته نعم مثل هذه الصفات يجوز عليه بل
يجب له ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة
توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدأية تصحح جميع
الاضافات كالرازقية والمصدرية ونحوها ولا سلوب كذلك بل له
سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية
والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يكثر على حال وهذا مما استفدته من المقام
فى غير هذا الكتاب ولم اجد فى كلام غيره المقالة الثالثة فى ترتيب الوجود
وفى بعض النسخ فى تعريف ترتيب الوجود وفى بعض النسخ فى بعض ترتيبات
الوجود والاول اوضح وفيها فصول فصل فى ان الواحد الحقيقى من جميع الوجوه
لا يصدر منه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز صدور
الكثير من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الآلات والقوابل
وما يجرى مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفى فيه مجرد التنبيه وانما
يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقى واليه اشار بقوله لا يجوز ان
ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان اى ذلك الغير
جوهرها اى جوهر الظلمات او هيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه
نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور
غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير
اقتضاء ذلك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذلك فانا نعلم بديهة ان الاشياء
اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها فى جميع ما لها فما كانت يكون
اشياء والتى نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا يقتضى ان يكون لواحدها

التنبيه م د

لنا
من العلة ما ليس للآخر فما يكون واحد منهما عن الآخر ونحن انما يتكثر افعا
لنا لتكثر آلاتنا واغراضنا وبارادة واحدة لا يحصل عنا الا شيء واحد مع تكثر
الجهات فينا فكيف من لا جهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بد من جهتين
في ذاته للاقتضاء بين المختلفين وهو محال لان جهتي الاقتضائين اما ان
يكونا لازمين له او مقومين او الواحدة منهما مقومة والاخرى لازمة وعلى
المقدرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الثاني والثالث فواضح
واما على الاول فلعود الكلام الى اللازمين اذ لا يصدر ان عن الواحد الحقيقي
الا من جهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو
محال كما علمت او ينتهي الى جهتين من مقوماته فذاته اى ذات نور الانوار
الذي هو الواحد الحقيقي بغير مركبة مما توجب النور ويوجب الظلمة وقد
تبين لك استحالته لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها بوجه ما اصلا ولما
استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بلا توسط نور لان الممكن الاخس
لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا لما سيجيء تحقيقه في هذه المقالة
يقرب من هذا الدليل اشار بقوله الى دليل اخر اعم منه لا من الاول بقوله
بل الظلمات لا تحصل منه اى نور الانوار بغير واسطة واذا كان كذلك
يستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان ايضا ثم
اشار الى دليل اخر بقوله وايضا النور من حيث هو النور ان اقتضى فلا
يقتضي غير النور على ما يشهد به الفطرة السليمة فيمتنع ان يوجد من نور الانوار شيئين
نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع صدور
منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور والظلمة والثاني والثالث
على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع صدور
نورين بقوله ولا يحصل منه اى من نور الانوار نوران فان احدهما غير

الآخر

الآخر اذ لو كان عينه لما كان المقادير شيئين بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الآخر ولان اختلاف الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهي الى جهتين في ذاته لامتناع التسلسل فقيه اى في نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما لكونه ابسط ما في الموجودات وهذا اى هذا البرهان يكفي في حصول اى في استحالة حصول كل شيئين منه كيف كانا اى سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه كافيا في نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما غير الآخر قال وفي المفصل يقول لابد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما في الحقيقة او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرض غير متفق بينهما اذ لو اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ان يشتركا في شيء كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق والاشتراك بينهما بان يقول ما به الاشتراك والامتياز امران متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقي فيلزم جهتان في ذاته لما مر غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان وما قبله بان الشيء الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا كان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحدا ولا يقبل الا واحدا ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء واتصاف الشيء بالشيء امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور آخر كالمسلوب والمقبول والوصف ولا ينقض هذا

ههنا
بان الصدور لا يتحقق الا بمادر وما صدر عنه اذ لا معنى بالصدور
المعنى الاضافى بين العلة والمعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
بينه وبين العلة فصل في بيان ان اول صادر من نور الانوار نور
مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة اى من نور الانوار فلا يحصل منه معها
نور ولا تحصل ولا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة
والعارضة كثرتها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة لامتناع صدور
النور معها وما وجد غيرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس
لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات لتوقفها على الانوار على ما
سنبين في قاعدة الامكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر
الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل
به على وحدته كثرة وفي بعض النسخ كثير ولا امكان لحصول الظلمة في
غاسق اى جوهر مظلم او هيئة اى عرض مظلم ولا نوران وفي بعض
النسخ ولا نوريين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول
معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل
منه نور مجرد واحد هو المسمى عند بعض الاوايل بالعقل الاول لانه
اصل ما عداه من الممكنات لان ما عداه معلول وعند المشائين بالعقل
الكل اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه في المشهور هو العلة لوجود الفلك
الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل وحركته حركة الكل لاحاطة جرمه و
حركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان
مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يمتاز اى هذا النور المجرد عن نور الانوار
بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد جهات نور الانوار

فتعدد

وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية التعدد وكيفية استلزامه المحال فلا حاجة الى تكراره هذا مع ما برهن من ان الانوار المجردة غير مختلفة الحقايق وانما هي نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في الحقيقة الى زيادة في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التميز الفصلي والعرضي فاذا التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما في الحال في نور الشمس وشعاعها فالانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف النور الذي هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحاصل ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام المستقرة التي لا لون لها ولا نور الى نور الشمس والانوار العارضة اي للاجسام قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعداده اي بقبول الانوار العرضية كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما يقبله من الشمس اكمل مما يقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس تقديره اي كالارض يقبل النور من الشمس والسراج او ما ينعكس من الزجاج على الارض اي على تلك الارض من شعاع الشمس ولو تقديرا آخر وهو ان يكون المعنى كحايط يقبل النور من الشمس ومن السراج او ما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا

فيه الارض م

فيه
يكون الارض فى قوله فيه الارض بمعنى الحايط وهذا التقدير اولى اذ ليس
لا تعبير الارض بالحايط وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول فان فيه
بعدا لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى يقبل من الشمس اثم مما انعكس عليها
من الزجاج او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت فى الكمال والنقص
بينهما ليس الا لتفاوت المفيدين ههنا لاتحاد القابل واستعداده وقد
يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع
من شعاع الشمس على البلور او الشبح وهو الخرز الاسود فارسى معرب و
الارض فان الذى يقبل البلور او الشبح مثلا اتم اى مما يقبله الارض
من شعاعها والنور المجرد اى عن المواد والمحال لا قابل له لقيامه بذاته
وجوهريته فما وراء نور الانوار اى من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون
بسبب رتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابل له كما قلنا وهو علة كماله
وكل ما كان علته اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذى لا
يشوبه فقر ولا نقص وكماله يكون لذاته اذ لا يخالطه ظلمة فيلزمه نقص
وليس وراءه شىء فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية والمبداء والغاية ولما
ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلته اورد عليه سؤالا وقال سؤال المهية
النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال والا كان لكل نور كمال نور الانوار تخصصها
اى تخصص المهية النورية بنور النور وهو كمال النورية ممكن معلول يفتقر الى علة
تخصص تلك المهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال
جواب هى اى المهية النورية كلية ذهنية لانها ليست فى الاعيان ولا
وجود لها الا فى الاذهان وهى من حيث هى كك لا تخصص نفسها بالخارج
عن الذهن حتى يكون ما فى الخارج مركبا من المهية والخارجى لامتناع ان
يخرج ما فى الاذهان بعينه الى ما فى الاعيان وما فى الاعيان شىء واحد

فهو اكمل

تخصصها اوو

ليس

ليس امل هو تلك المهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت المهية
به في العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية
لا امر زايد عليها حتى يحتاج مهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك
الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زايدة
على ذواتها النورية فهي معلولة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس مهياتها النورية
الممكنة الى المخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى
الوجود وللذهني اي وللامر الذهني كالمهية مثلا اعتبارات
لكونها مشتركة فيها بين كثيرين ولا يتصور على العيني اي الامر الخارجي
لانه جزئي يمنع حمله على كثيرين وما قيل ان القايم بذاته اي الجوهر
جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة والنقص
تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه حكم تخيلي لا حكم عقلي وان الجوهر
يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق الكلام في قوله
فالنور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال هذا
الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال
فقال بلى اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار اذ
الانوار العارضة على الانوار المجردة التي سنشير اليها يكون التفاوت
بينها من وجهين بتبر الفاعل والقابل فان الشعاع الفايض من نور
الانوار على النور الاول اكمل من الفايض من الاول على الثاني لان
المفيض والمستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فثبت
ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم و
ربما سماه بعض الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوة بهمن ثم وزعم الحكيم
الفاضل زرادشت النبي عم ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم

من
اردبهشت ثم شهريور ثم اسفنديارمذ ثم خرداد ثم مرداد وخلق بعضهم
بعض كما يوخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء و
ناهم زرادشت اى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور
الاقرب فقير فى نفسه لكونه ممكنا فى نفسه محتاجا الى غيره غنى بالاول
لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره و وجوده من نور الانوار ليس
بان ينفصل منه شيء فقد علمت ان الانفصال عدم الاتصال من خواص
الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام
والابعاد وتع اى ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اى عن خواص
الاجرام ولا بان ينتقل ولا عرضا اذ الهيات لا ينتقل لما عرفت من استحالة
الانتقال على الاعراض مع ان النور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية
ليتوهم فيها الانتقال كما فى شعاع الشمس او يحتاج الى بيان امتناع انتقالها
عنه واليه اشار بقوله وعلمت استحالة الهيات على نور الانوار فيما
سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك فصل ذ يتضمن
ان الشعاع من الشمس اى حصوله منها ليس الا على انه موجود به
بحسب اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك
بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام
الكثيفة المقابلة لها او توسط جرم شفاف بينهما افاض العقل هيئة نورية
على ذلك المقابل المستعد واذا عرفت هذا فى حصول الشعاع وهو نور
جسمانى عارض فهكذا ينبغى ان تعرف فى كل نور شارق اى فى حصول كل
نور عقلى عارض او مجرد ولا يتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل القائم
من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهى النور
الشارق العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل لروح يحصل

عنه شيء اذ النور المتقل منه
لا يكون جوهر الا انه
تعالى لا جزء له لينفصل عنه
جزء لينتقل م

لمشارق

له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المقتضي لذلك
وان كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة
ما في علته يقتضي ظهوره ثم يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك
اشراق عقلي وظهور روحاني فظهر من هذه المباحث ان الاشعة
العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة ليس حصولها باشتغال عرض
او انفصال جوهر منها ولا زمان وهو المطلوب فصل في احكام البرازخ
اي الاجسام وابتدا باحكام محدد الجهات من انه جسم واحد بسيط محيط
بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي فقال اعلم ان
للاشارات وهي امتدادات باخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب
كاليمين واليسار والخلف والامام والفوق والتحت غايات يتوجه
نحوها الاجسام بالحركة وينتهي اليها الاشارة الحسية بانها ههنا او هناك
بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه وان لم يكن برزخ اي جسم
واحد غير متالف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه
محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي الانفصال بالفعل وقد تبين
لك في امتناع تركب سلسلة غير متناهية من مترتبات مجتمعة
كيف ما كانت تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية
الغير المتناهية والاجسام المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها
اي وغير الجرمية كالمترتبات المجتمعة العقلية لكانت الحركة اي التي
توجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي تناولت الجهة بانها هنا او
هناك عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء والعدم
لا يتصور الاشارة اليه وهو ظاهر ولا ان يتوجه الجسم نحوه بالحركة واما
بيان الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن جسما بسيطا غير منقسم بالفعل

فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا وايا ما كان واليه الاشارة بقوله
وسواء كان اى ذلك البرزخ الذى هو المحدد محيطا بالكل قابلا للانفصال
او برازخ او ان كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متالفة اجتمعت وتركبت
فصارت اياه يلزم وقوع الحركة والاشارة الى لا شىء قالوا اما على التقدير
الاول فلاستحالة حركة اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال بالفعل الى
جهة السفل لان حشو المحدد ملاء ولا يمكن ان ينفذ فيه شىء فيتحرك
الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى كل ما
ينقسم بالفعل ففى حال الانقسام لا بد من حركة احد الجزئين عن الاخر و
اما ان يكون وراء المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدد المفروض
جهة هى الغاية فى ذلك الامتداد وكلامنا فى الجهة التى هى منتهى الاشارات
والحركات فى ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيها
يتحرك عن الاخر فتلك الحركة يكون حركة لا الى صوب لان التقدير ان الجهة
المنقسمة اعنى المحدد هى منتهى الاصواب هذا خلف وفيما نظر لانا لا
نسلم امتناع نفوذ شىء فى الملاء الذى هو حشو المحدد ولا لزوم كون حركة
احد الجزئين وراء المحدد ليكون لا الى صوب واما على الثانى فلقوله فان
كل واحد من هذه البرازخ اى التى تركب منها المحدد وان فرض انه
غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان يكون مؤتلفة والا لما حصل منها
المحدد واذا كانت مؤتلفة بالفعل فيمكن تاليفها اذ لو امتنع تاليفها
لما حصل منها مركب وانقسامها لان كل ما هو ممكن الايتلاف فهو ممكن
الافتراق والافتراق حركة تستدعى جهة وكلامنا فى الجهة التى هى غاية
الامتدادات واذا انقسمت بالفعل فيقع الحركة الى لا شىء ولا صوب
لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة الى تحت لما مر فيقع الى فوق و

لا بد من حصول افرادها ط

يلزم ما ذكر لما سبق من النظر بل لان الحركة انما يكون الى جهة او لا فان كانت
حركة اجزاء المحدد الى جهة فيكون الجهة متحددة قبلها لا بها وان كانت
لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب وهو محال واستحالته غني عن
الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات
واشار بقوله والمختلفات اي التي تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها
اي كل واحد منها في احيازها المختلفة اولا اي قبل التركيب فاذا استعدت
للتركيب وجبت حركتها عن احيازها الى حيز المركب حتى يتركب وذلك يوجب
تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها فما يكون داخلة فيه
فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها
وهو محال فان قيل لم لا يجوز دخول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك
من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد في جهة من لا اخر دون
غيرها ان كان لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح
من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تألف المحدد من اجسام متشابهة ايضا
ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك
لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط ويلزم تقدم
الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا الوهم بقوله والبسيط يحصل
جسما واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ لا جزء مادياله فيحتاج
الى حصوله في حيزه اولا ثم الى حصوله في الحيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية
للبسيط فمتأخرة عنه واليه اشار بقوله ثم يتجزى اي بالفعل ان كان مما
يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا
تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة
فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا

في الحقيقة المتشابه ما يفرض لاجزاء في الوهم اي المستديرة لانه الذي نسبة اجزائه المفروضة التي يلحقها الوضع نسبتها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم يكن لنسبة الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف في اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال واعلم ان الجهات وان كانت ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين هما جهتان لكن المختلفة بالطبع منها اثنتان فوق وسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية لا ترى ان اليمين يصير يسارا وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف وانه لو لم يختص احدهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام احدهما اولى من الاخرى ولا بد ان يكون تلك العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والا لم يتناولهما الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احدهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر جسماني واحد لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه مع وجوب تحديده اياهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه الذي يحدد لمحيطه ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز

دوائر

دواير غير متناهية على مركز واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان
وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله ولا يحصل منه بتعينه اى المحدد
من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان تكون بعضه جهة علو والبعض
الاخر جهة سفل فانه واحد متشابه اى متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية
لبعض اجزائه بتعيين جهة دون اخرى وح لا يحصل من نفسه الا جهة
واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه هو العالى لان السفل هو ما يكون
فى غاية البعد عن العلو فاذا لا يكون الاسفل الا فى غاية البعد عنه وهو
المركز وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط
بجميع الاجسام ابداعى حصل دفعة من العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل
وان كانت له اجزاء بالقوة والفرض متشابهة غير مختلفة بالعلو والسفل
قبل تعيين المركز واما بعد تعينه فلا شك فى علوية بعض الاجزاء
بحسب بعدها عنه كما فى فوقية احد سطحيه ومنه يظهر ان قولنا
المتشابه ما يفرض له اجزاء فى الوهم ليس على ما ينبغى لان المراد منه
المتشابه تشبه وضع ما يفرض له اجزاء على ما صرح هو وغيره به والوجود
يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو لا محيطها استدل على ان المحدد
لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا ينقسم فقال ومما يدل على ان
ما منه الجهة اى المحدد المفروض انه هو لا غير اى الذى فرض ان ما منه
الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له فى الجهة لا ينقسم ان المتحرك الى فوق
لو قسمته اى المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبوره او قرب جزء منه
الى فوق وح لا يكون الفوق الا الجزء الابعد او يتحرك من فوق
فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى التقديرين جهة جملة
ما يفرض جهة جزء ه هو الجهة فيكون الجزء الاخر لا مدخل وكلامنا فى غير

ما منه الجهة الذي لا ياخذ معه ما لا مدخل له في الجهة قال في المطارحات
ولقايل ان يقول هذه الحجة ان دلت على امتناع انقسام المحدد فيلزم منها
امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فاذا وصل اليها المتحرك وعبر او ب
الجزئين اما ان يقال يتحرك بعد الى اسفل او عنه وعلى كلا التقديرين
يصير احد جزئي الارض سفلا لا كلها وكان كلها غاية السفل لان لها السفل
طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السفل الارض ولا
يتعين بالارض بل يتعين بمركزية المحدد فاذا فرض جسم يقطع الارض
فيحصل له بحسبه نسبة الى المحدد بما اخذ من الحيز بالقطع لاجزاء الارض
سفلية كسفلية الارض فان السفل يعين نفس المحدد بخلاف الصاعد الى
فوق اذ المحدد لا يعينه شيء للمحدد به موضعه ويصير كل ما وصل الى حيزه
له حصة من الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية بهيئته والارض
لها السفلية في حيز لها نسبة محدودة لا من المحدد حتى لو خرج في الارض من
ذلك الحيز مثلا كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل وليست السفلية
لها هذ النقطة والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل
المتعين بمركزية المحدد اذا وصل المتحرك الى غايته صار بحصة حجم من الكل
له السفلية القصوى بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذاك ولما كان من
احكام المحدد ان لا مكان له واراد ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان
المكان ولان من اماراته المتفق عليها ان ينسب اليه الجسم بلفظ في وان
يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شيء كالمحوي مثلا ينسب الى مكان بانه فيه
كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان ينسب اليه الجسم بفي فذ شيء
من الجسم واجزائه من الهيولى والصورة ولا ما يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي
فذ شيء من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي فذ شيء من المكان

جسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح تبدل اجزائه
اى اجزاء ما ينسب الى مكان بانه فيه بالنسبة الى اجزاء ما يعرض مكانا
له ان لم يمكن الانتقال بالكلية اى عن مكانه كما فى الافلاك لصورها النوعية
او النقل اى ويصح النقل بالكلية كما فى غيرها اى غير الافلاك لانتقال الماء
عن الكوز وللمكان امارتان اخريان يتفق عليهما ايضا احدهما امتناع اجتماع
متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيهما اختلافه بالجهات
كفوق وسفل وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة لها
واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده
فالحق انه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى لاجتماع
الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه اشار بقوله فاذا المكان هو باطن
حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوى له وما لا حاوى له لا مكان له فالمحدد
لا مكان له وهو المطلوب فصل في بيان ان حركات الافلاك ارادية
وبيان ان لها نفوسا ناطقة وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار ولان
الحركة وهى كون الشىء فيما بين المبداء والمنتهى بحيث يكون حاله فى كل آن مخالفا
لما بعده وما قبله اما ان يقتضيها شىء خارج عن الجسم وقواه فهى قسرية ان قلنا
اى الجسم بنفسه كرمى حجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كالعاجز او ولا
يكون كك وهى اما ان يصدر عن شعور وهى الارادية او لا وهى الطبيعية شرع
اولا فى بيان ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم فى بيان انها ليست قسرية
ليتعين كونها ارادية فقال البرزخ الميت اى الجماد وهو الجسم الذى ليس فيه
حيوة حيوانية وهى التى تزول ولا يدوم كما فى الحيوانات او حيوة عقلية
وهى التى تدوم ولا تزول كما فى الافلاك لا يدور بنفسه وانما قال
بنفسه احترازا عما يدور بقاسر فان كل ما له مقصد يقصده ويصل اليه

ويفارقه بنفسه اى من غير قاسر فليس ثبت اذ الموات اذا قصد بنفسه
اى لا بقاسر طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اى من قصده لو
بنفسه ومفارقته اياه كك ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو محال
معلوم الاستحالة بالبديهة والبرايح العلوية اى الافلاك كل نقطة يقصدها
يفارقها وذلك لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال
المذكور ولا قاسر لها حتى يكون قسرية ويتعين ح كونها ارادية اذ لا سلطنة
للسافل على العالى على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا حركة
قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه
قسرا ولا يقسر بعض الافلاك بعضا كقوله وليس بعضها اى بعض تلك البرايح
اعنى الافلاك مزاحما للبعض اى فى حركته اذ لا مدافعة بين المحيط و
المحاط اللذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه لو
فارق احدهما موضعه لدافع الاخر وشغله من الحركة وكان قسرا كيف
اى كيف يكون حركتها قسرية ولها حركات مختلفة اى قدرا وجهة وتشارك
الكل فى حركة يومية وذلك لان ان المقسور تابع للقاسر فى حركته فلو
كانت حركاتها قسرية لما اختلفت او لما تشاركت فى حركة واحدة ولما استشعر
ان يقال لما جاز اجتماع حركتين ذاتية وقسرية فى شئ كحجر مرمى به بقوة
من علو الى الاسفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشترك فيها قسرية والمختلف
فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهى حركة المحدد المحرك لها جميع
الافلاك قسرية اما فى الافلاك المحركة لها فلان المحيط لا يدافع المحاط
وقد مر انفا ولهذا لم يذكره واما فى المحدد فلان حركته لو كانت قسرية
واليه الاشارة بقوله فان القسرية اى هذه القسرية وهى حركة المحدد لا
يمكن اى ان يكون من حركة اخرى اى غير حركة محاطه اذ ليس فوقه

شئ

اخرى

شىء آخر ويدافعه حتى امكن يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة
غير حركة محاطه وقد مرّ ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من
قوله كيف لا وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وممانعة فى الحركة
ولا فلك حركة كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاوّل ولمّا كان
ما عدا المحدد من الافلاك متحركة بالحركة اليوميّة ولكلّ منها حركة مخالفة
لما للاخر ولا يتحرك الجسم فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد
وان يكون شىء من حركات الافلاك بالعرض وهو ان يكون تبعا حركته
لحركة حاويه فان الحاوى يحمل معه محويه فى حركته فيوافقه المحوى فيها
بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة فى السفينة
تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لا بالمتحرك
ليكون حركتها فى السفينة كحركة المحوى فى الحاوى لعدم تخلل السكون
بين حركتها بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل السكون بين اجزاء
حركته والفرق بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا
بامر خارج عن الجسم والقوى المنتقشة بذات القابل لها هو الجسم نفسه
والحركة بالعرض لا يكون الشىء قابلا لها بنفسه بل بغيره بتوسط حاويه
ومحله وهى منها بالذات وهو ما يكون القابل لها الشىء نفسه
كالمار فى السفينة على خلاف حركتها فيقبل احدهما بذاته وهو
حركة المار نفسه على خلاف حركتها والاخر بتوسط ما هو فيه وهو
حركة المار بتوسط حركة السفينة واذا تبيّن ذلك فلا يكون
الحركة اليومية التى اشتركت فيها جميع البرازخ السماوية الا من محيط
محرك لجميع الافلاك وتحركها بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط ولكل واحد
حركة اخرى اى بالذات وهى الخاصة به ومحرك كل واحد من هذه

البرازخ هي بذاتها يكون حركتها ارادية كالمحرك لابداننا وكل ما هو كذلك
فهو مدرك لذاته وما هو كذلك يكون نورا مجردا وقائما بذاته ناطقا
مدركا للمعقول مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف
ميل نفوسنا لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون
الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالقاعد
من تحت الى فوق ويلوح لك من هذا اى من كون محركات الافلاك
مجردة ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار اى المجردة النفسية والعقلية
لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة والافلاك
آمنة من الفساد لان كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة اما
عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة من اماكنها الى مكان
المركب المتكون واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها
عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما
يكون عن ميل مستقيم يمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير
فيه فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبني عليها وانما
امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير
والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى شيء وانصرافا عنه هذا خلف
ومثال ذلك ان يتحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي
تحرك بحركة مستديرة فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه
بالحركة المستديرة ان خرج المستديرة عن المكان الطبيعي وهو محال وانما قلنا
لم لا يجوز ان يقتضي الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز الطبيعي والمستديرة
بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري يقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في مكانه
الطبيعي ويقتضي السكون بشرط حصوله فيه والجواب ان طبيعة العنصر يقتضي

لذاتها

لذاتها لا الحركة ولا السكون بل الذى اقتضته هو الحصول فى الحيز الطبيعى ففى
حالتى الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن
فيه فان الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجه عن المطلوب بالحركة
المستقيمة كما عرفت ان لو كانت كما قلنا والا كان الوضع المطلوب بالحركة
المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا والشهوات والغضب
اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات
وما لا يفسد لا يفتقر اليها واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فليست الحركة
اى حركة الافلاك لمراد برزخى شهوانى او غضبى فيكون المقصد نوريًا
اى عقليا كليا لاستحالة ان يكون لامر جزئى لا يمكن وقوعه والا لانبت
ووقفت عن الحركة وكذا ان وقع والكواكب السبعة اى السيارة وهى
النيرات الشمس والقمر والخمسة المتحيرة زحل والمشترى والمريخ والزهرة
وعطارد شهد لها حركات كثيرة من بطوء وسرعة وتوسط فى الحركة
ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف فى الحركة الذى لا
يمكن حصوله من فلك واحد فلا بد لها اى لتلك الحركات من برازخ
كثيرة تقتضى صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثل ومايل وخارج
وتدوير على ما هو مشروح فى علم الهيئة وكل هذه اى كل واحد من هذه
البرازخ المشتمل عليه برزخ كل من السبعة غير غنية لا مكانها بل مفتقرة فى
تحققها وكمالها الى نور مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا حيا
هو نفسه الناطقة المتصرفة فيه التى هى نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ
من بيان ان للافلاك نفوسا ناطقة شرع فى بيان كيفية صدور الكثرة
عن الواجب وقال ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس فى
النور الاقرب ايضا اى كما فى الواجب جهات كثيرة فاذن يرجع الكثرة فيه

اى فى النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية الى كثرة جهات ما
يقتضيه اى علته لما مر غير مرة فيقتضى اى تكثر جهات النور الاقرب الى تكثر
نور النور وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليست فيه جهات كثيرة
وفى البرازخ كثرة لما سبق تقريره فان حصل به اى بالنور الاقرب برزخ
واحد ولم يحصل منه نور لتوقف الوجود عنده ولم يحصل شىء من
الانوار والاجسام لامتناع صدورهما من الجسم كما سلف بيانه وليس كذا
اذ فى البرازخ كثرة وفى الانوار المدبرة اى كثرة ايضا وان حصل من النور
الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد اخر ولم يوجد فى
واحد من هذه الانوار شغنية فلم يتادى الى البرازخ لتركبها من الهيولى
والصورة الممتنع صدورهما من الانثينية ثم ما دام كل واحد اى من المعلولات
نورا من حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق لان المعلول لابد
وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين الغاسق
والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور
مجرد فانه له اى للنور الاقرب اعتبارين فقر فى نفسه لامكانه فى نفسه
وغنى بالاول لوجوبه به فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد
نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار اذ الحجب
انما يكون فى البرازخ والغواسق ولا ابعاد ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا
الانوار المجردة بالكلية فبما يشاهد من النور النور يستغسق ويستظلم نفسه
بالقياس اليه فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال
نور الانوار بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى الذى لا برزخ اعظم منه
وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله
وعظمته يحصل منه نور مجرد اخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه

وظلمة

وظلمته انما هو لظلمة فقره ولسنا نعنى بالظلمة الا ما ليس بنور فى ذاته
ههنا لا ما يذكره المشاؤن من ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور
باقى الفاظ الكتاب ظاهر غنى عن الشرح قاعدة النور السافل اذا لم يكن
بينه وبين العالى حجاب يشاهد العالى ويشرق نور العالى عليه لكن ليس
بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من خاصية الابعاد الجرمية وهى
مجردة منها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل سافل حتى النور الابعد الاسفل
يشاهد العالى حتى نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على
السافل حتى الاسفل اذ من طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد ولذلك
يشرق العالى على السافل اشراقا عقليا فتتم الموجودة للنور الاقرب يشرق
عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار باعطاء
الوجود اى للنور الاقرب والاشراق اى عليه وكذا على باقى الانوار يقال
الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد شيئان عنه اى عن نور الانوار
عن تجرد ذاته وليس ههنا كذا انما وجود النور الاقرب فلذاته بحسب
واما شروق نوره عليه وكذا على باقى الانوار فلصلوح القابل اى استعداده
لقبول ذلك وعشقه اليه وعدم الحجاب ففيهنا جهات كثيرة وهى
استعدادات القوابل وعلة قابلية وهى القوابل وعشقها وشرايط
مثل عدم الحجاب الذى هو شرط اشراق العالى على السافل والشئ الواحد
يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعددها اشياء متعددة
وهو ظاهر غاية الظهور فصل الجود افادة ما ينبغى اى للمستفيد وذلك
بان يكون مستغنى عنه مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والا لا يسمى جودا
لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعراض التى ذكرها ولا من غيرها
الذى لم يذكره والا كان معاملة لا جودا فالطالب لحمد وثواب معامل

لا لعوض من الاعراض ود

وكذا التخلص عن مذمة ونحوها فلا شيء اشد جودا ممن هو نور في حقيقة
نفسه وهو متجلي وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل
شيء وليس ذاته لشيء وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له
ذات كل شيء لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشيء والا لما
كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح قاعدة لما علمت ان الابصار
ليس انطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ومن اقتفى
اثره من القائلين بالانطباع وليس لخروج شيء من البصر كما هو مذهب
الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي الابصار الا بمقابلة المستنير للعين
السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه
واما الخيال والمثل في المرايا اي الصور المتخيلة والمرتسمة في المرايا فسيأتي
حالها فان لها خطبا اخر اي امرا عظيما من انها ليست في مكان ولا جهة
ولا ذي وضع وان لا موضوع لها من الاجسام التي تليها الى غير ذلك على
ما سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة ترجع الى عدم
الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين الباصر والمبصر وعلى هذا يكون
شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى
سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئي
كما في القرب المفرط او وجد الحجاب او ما في حكمه كما في البعد المفرط فان
القرب المفرط كما لباطن الجفن عند التغميض وانما قيدنا بالتغميض
ليلزم مقابلة الباطن للنور الباصر والا لجاز ان يقال ان عدم الرؤية
لعدم المقابلة لا للقرب وانما منع الرؤية لان الاستنارة او النورية
شرط للمرئي بان يكون مستنيرا بذاته او مستنيرا بغيره فلا بد من النورين
نور باصر ونور مبصر والجفن لدى التغميض لا يتصور استنارته

او استنارة

او استنارة باطنه بالانوار الخارجة اى العارضية لوجود الحجاب وهو الجفن
فلم يمكنه ان يستنير باطنه بالنور العارض لظاهره فليس لنور البصر من القوة
النورية ما ينوره اى باطن الجفن فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل قرب
مفرط اى مانع من الاستنارة والرؤية والبعد المفرط فى حكم الحجاب لقلة
المقابلة فالمستنير او النور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة ما بقى
نورا او مستنيرا يعنى ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة
وانما لم يتعرض لهذا القيد لظهوره قاعدة اخرى اشراقية فى ان
مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده وتقريره
قوله اعلم ان لعينك مشاهدة اى للمرئيات كالشمس مثلا وشروق
شعاع اى وقوع شعاع عليها من النيرات كالشمس ايضا وشروق الشعاع
وهو وقوع شعاع الشمس عليها غير المشاهدة اى مشاهدتها للشمس لان
البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها اى على
العين حيث هى والمشاهدة للشمس لا يكون الا مباينة للبصر على مسافة بعيدة
حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعنى فى مباحث الرؤية من
ابطال القول بالانطباع حتى يكون المشاهدة ايضا حيث للعين ولو كان
الجفن نوريا او كانت الشمس فى القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة
ايضا لما تبين من القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى
بالمشاهدة فصل فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى السافل وللسافل
محبة بالنسبة الى العالى وبهما انتظم الوجود كله النور السافل اى من حيث
المرتبة لا يحيط بالنور العالى اى لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه
واكتناهه فان النور العالى لشدة نوريته يقهره اى يقهر النور السافل
ويغلبه لضعفه اما البصر لا يشاهده اى لكن ليس السافل المقهور بيته

لا يشاهده العالي بل يشاهده ولما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار
المجردة لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من الاحاطة بها كما لا يتمكن النور
البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه
يشاهدها وكذا النور العرضي المحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه
حتى ربما توهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب لاستيلائه
عليها بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة قد طمستها شدة اشراق
نور الشمس والانوار اذا تكثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل
الى العالي شوق وهو حركة اى شوق السافل الى تتميم كمال عقلي او ظني او غيرهما
وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر فالمشتاق
قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته شيء آخر وعشق وهو محبة
مفرطة الى من هو اتم كمالا منه عنده فيما يعتقده هذا واما الشوق المطلق
فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او تخيلي او غيرهما والعشق المطلق هو محبة مفرطة
لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد فنور الانوار
له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقلي الغير
المتناهي لانه لا يقف عند حد ميسور العقل بل فوق ما لا يتناهى بما لا
يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشيء لا يعشق الا من هو اتم كمالا منه فيما
يعتقده وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه ويعشق هو نفسه
لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل
ظهور لشيء بالمقياس الى غيره اى الى غير ذلك الشيء وبنفسه فظهوره بذاته
لذاته اكمل من كل ظهور في الوجود واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال
الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان تصور ماهيتي اللذة والالم اى
الشعور بهما وتميزهما عما عداهما بديهي وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب

والوقاع

والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وعند الغرب وتفريق الاتصال في عضو حالة
اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجدها عند الاكل غير التي نجدها
عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة
ولان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهية هذا
القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فيما
لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا في كون اللذة لذة
وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يتبين بالنظر الحكمي ان لذة نور الانوار
اتم اللذات واكملها وقد اعتبر في ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا
شعور له والثاني الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشيء اذا كان ملائما
ولا يقابله اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس
الشعور بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس
ذلك بلذة فلا بد من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك
حصول الكمال من لا يعتقد كماليته لا يلتذ بحصوله ولا بما هو كمال من جهة
دون اخرى الا اذا ادرك من الجهة التي هو بها كمال دون جهة الاخرى
والخامس حاصل لان اللذة ليست ادراك اللذة بل ادراك حصوله للملتذ
فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما مر تقريره وكل لذة للذات انما هي
بقدر كماله وادراكه لكماله وكلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت
اللذة اقوى ولما كان كمال نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية
رشح منه اتمها وادراكه الذي هو ظهوره اشد الادراكات كانت لذاته
اكمل اللذات واليه اشار بقوله ولا اكمل ولا اجمل من نور الانوار ولا
اظهر منه لذاته ولغيره فلذلك الذ منه لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره
وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابه

فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فان ما جاوز حده شابه
ضده وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما نور و
حقيقة الظهور الذى لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع
وهو عاشق لذاته بحسب تمامه من انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته
وغيره وفى بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفى نسخ النور الناقص الى اصله
وهو النور السافل عشق الى النور العالى الذى هو علته وينبوعه وفى نسخ
النور العالى لكونه اكمل قهر للنور السافل لكونه انقص وكما لا يزيد ظهور
نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة ليست شيئا اذ الظهور
حتى يكون الظهور زايدا عليها او جزءا منها بل هى نفس الظهور والنورية
المحضة التى لا يشوبها شىء من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية فلا يزداد
لذاته وعشقه على ذاته وكما لا يقاس نورية غيره اليه اى من الانوار اليه
لشرفه وكماله الغير المتناهى فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته
وعشقه لذاته ولا عشق الاشياء وتلذذها بغيره اى بغير نور الانوار الى
عشقها وتلذذها به اى بنور الانوار لكونه اكمل واجل فانتظم الوجود كله من
المحبة اى اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اى اللازم لكل
عال بالنسبة الى ما دونه وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا تكثرت اى
بالنزول فى مراتب المعلولية والصعود فى مراتب العلية يلزمها النظام الاتم
وذلك لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجبة
لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم
الكثيرة كانها عالم واحد بحكم التاليف والترصيف فصل فى ان محبة كل نور
سافل لنفسه مقهورة فى محبته للنور العالى وانما قال فللنور الاقرب اى
العقل الاول بالفاء اشعارا بانه نتيجة القاعدة السابقة وهو ان لعينك

مشاهدة

مشاهدة وشروق وشعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة
نور الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر في القاعدة
السالفة ومحبة له اى لنور الانوار ولنفسه لانه يدركهما مع ان ادراك
الملائم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة الكمال يقتضي كثرة الملائمة
وهي شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشيء اكمل واعجب كان
الذ واجب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ المدركات و
احبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اشد من
التذاذه بنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة
في صولة محبته واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة
نور الانوار فصل في بيان ان اشراق المجردات بعضها على بعض
ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور الانوار على الانوار المجردة
ليس بانفصال شيء منه كما بين لك يعني في اخر الفصل الثاني من هذه
المقالة بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد لا بالاضافة عليه الاستعداده
لقبوله وعدم الحجاب بينهما على ما مر في الشمس اي في اشراقها على ما يقبل
منها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة
النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شمس عالم
العقل في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها
الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض
استنارت بنورها كذلك اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور
النور استنارت بنوره والمشاهدة اى مشاهدة الانوار المجردة لنور النور
امر اخر هو غير اشراقه عليها كما عرفناك المثال في الشمس من اشراقها على
العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار

الذات ه

مثال ه

هو الذي تخصصه باسم النور السانح لكنه لا يفي بهذا الاصطلاح لانه قد
يستعمله في اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما يتبين من استعماله
فيما يأتيك وهو نور عارض اي للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها والنور
العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض النسخ
والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله
ويقوم به من الجواهر القائمة بنفسها جسمية كانت او عقلية فصل
في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب اليه
المشاؤن في ذلك ليس بمستقيم فقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب
اي المعبر الاول لما حصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل
الثاني ومن هذا اي ومن هذا النور المجرد نور مجرد اخر هو العقل الثالث
وبرزخ هو فلك الثوابت فاذا اخذ هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله
المشاؤن وهو ان يحصل من كل عقل اخر وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك
والعالم العنصري ونعلم اي والحال انك تعلم ان الانوار المرتبة سلسلتها واجبة
النهاية لاجتماعها معا فتنتهي اي هذه السلسلة في جانب النزول الى نور
لا يحصل منه نور مجرد اخر واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات اي في
فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهي السيارات السبع وفي كرة الثوابت من
الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال
فلا بد لهذه الاشياء لتكثرها من اعداد جهات اي جهات كثيرة وفي بعض
النسخ من اعداد وجهات اي اعداد من العقول وجهات كثيرة لها لا يحصر عندنا
ليمكن صدور ما لا يحصر عندنا من الكواكب منها فعلم وفي بعض النسخ فيعلم
اي من هذا التقدير ان كرة الثوابت لا تحصل من النور الاقرب اذ لا يفي
جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة فهو اي ذلك الفلك وهو

الثامن

الثامن تماما فيه من الكواكب ان كان من احد من العوالى اى من العقول العالية
وهى ما يكون اقرب الى المبدا فليس فيه جهات كثيرة سيما على راى من
جعل فى كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء وقال اكثرهم
يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه فى نفسه ومهيته
فيتعقل الوجوب ونسبته الى الاول توجب عقلا وبما يعقل من امكانه وخسته
جرما فلكيا وبما يعقل من مهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها
الاشرف وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة
وان كان اى الفلك الثامن من السوافل اى من احد العقول السافلة
وهى ما يكون ابعد من المبدا فكيف يتصورات يكون اى برزخ السافل
وهو الثامن بالفرض اكبر من برازخ العوالى وفوقها اى يكون فوق
برازخ العوالى وكواكبه اكثر من كواكبها اى كواكب العوالى ويودى
الى المحالات لوجوب كون البرزخ الصادر عن السافل اصغر من الصادر
عن العالى واسفل مكانا منه واقل كوكبا فلو نبيه به على هذا
اى على المتقدم الذى تبين من المقربه الترتيب الذى ذكره المشاؤن
وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان
يكون كل لما علمت وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص اى موضع
وضع معينين لا بد له اى لذلك التخصيص ولذلك الكوكب من اقتضاء
ومقتضى تخصيص به لاستحالة ان يكون هذا التخصيص من مهية الثامن
او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام
الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت الثوابت متفقة بالنوع
لاحتياجها الى المخصصات ح واما ان كانت مختلفة بالنوع فاحتياجها اليها
اظهر فاذا الانوار القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها وفى

فلك

فيها
بعض النسخ وتلك ما يعني العقول المفارقة عنها الاجرام الاثيرية من الا
والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ولما استشعر ان يقال
لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال ومنها اي من هذه
القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل
يحصل منه غير مستقل مركوز فيه كالكواكب فان البرازخ المستقلة
وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهي اي وهذه القواهر
الكبيرة مع كثرتها مترتبة يحصل من النور الاقرب ثاني ومن الثاني ثالث
وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار
ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما غير المواد والابعاد والانوار القاهرة
ينعكس النور عن بعضها على بعض وكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة
اي على كل ما تحته بالمرتبة حتى ان النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور
الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبته
حتى ان القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور
الانوار مرتين مرة منه بغير واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة
اخرى والثالث اربع مرات اي والقاهر الثالث يقبل من الشعاع
الفائض من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا ما جب وهو الثاني
عليه وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير
واسطة ايضا والرابع ثمان مرات اربع مرات من انعكاس ما حجبه
وهو الثالث ومرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومن نور الانوار
بغير واسطة وهكذا يتضاعف اي الانوار السانحة في النزول الى مبلغ
كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس
يقبل من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثماني مرات ينعكس عليه من الرابع

لتعدّ شهاما

وأربع

واربع مرات من الثالث ومرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة
من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين
وثلثين مرة والسابع اربعا وستين الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم
الحجاب بينها فان الانوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين
نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرزخ مع اى
وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار والمشاهدة
غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت فاذا تضاعفت الانوار السانحة فكيف
مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة متضاعفة
الانعكاس وفي بعض النسخ متضاعف الانعكاس يعني اذا كان تضاعف الانوار
السانحة من نور الانوار هكذا فكيف يكون مشاهدة كل عال واشراق نوره
على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة الى ما
فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن في حقه
الثاني دون الاول او التي هي متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة
والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فيتضاعف
الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينصب متضاعفة
الانعكاس على الحال ويكون من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها ويحصل نـ د
لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضي
حصول مثلها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثلها في التجرد و
مشاهدة المجردات الى غير ذلك واحد منه ان النور العالي اذا اشرق
على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نورا آخر غير ما كان
باعتبار قرب مرتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا
كانت الاشراقات على ما لا حياة له فانها وان كانت موجودة في نفس

الامر فانها لا يقتضي حصول الانوار المجردة وانما يقتضي اشتداد النور في
المحل لا تجرده لانه انما يقتضي تجرد الحي لا الميت والى هذا اشار بقوله
واعلم ان الاشعة البرزخية وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ
يشتد النور فيه لا عدلها اي لاعداد تلك الاشعة لانها انما يشتد بحسب
تعددها وكثرتها وقد يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز اعداده الا بتمايز
بعلل وفي بعض النسخ الا بتمايز العلل كاشعة سرج في حايط اذ لا يمكن
تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها وهي السرج فانا
نعلم ان الشعاع الواقع من احدهما على الحايط غير الواقع من الاخر ولهذا
فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدهما
عين الواقع من الاخر لما كان كذلك وليس هذا اي اشتداد الاشعة
بسبب كثرة السرج ولا السرج بالنسبة الى الحايط كشيء يشتد من مبدا واحد
كالماء يشتد حرارته من النار مثلا او من مبداين كالنار والشمس مثلا
ويبقى بعدهما اي بعد زوالهما الشدة اي تلك الشدة وهي حرارة الماء لان
الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد زوال بعضها
ولا كاجزاء علة لواحد اي لمعلول واحد كيف كان اي ذلك الواحد
لانه ليس كاجزاء علة السبب لان السرج بالنسبة الى ضوء الحايط وان
كانت كاجزاء علته لكن لا ينعدم الضوء بعدم جزء بخلاف البيت
المركب من اجزاء بعدم كل جزء وقد يجتمع ما مثل شوقين الى شيئين في
محل واحد وفي بعض النسخ وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين
الى شيئين في محل واحد ههنا اي في الانوار كما اجتمعت في الاجسام
ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا كانت ملتقية
على حي لا يغيب ذاته ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد

الى من الانوار

الى
اى من الانوار بالاشراق اذ لا ينفاذ المجرد بالاشراق والمشاهدة
مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات
على عقل امثال كثيرة فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها
من بعض باعتبار احاد المشاهدات وعظم اى وباعتبار عظم الاشعة
التامة التى هى احاد الاشراقات الكاملة وهى القواهر الاصول
الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات التى هى
الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اى مشاركات
تلك الجهات ومناسباتها اى لافتقار حصول الانوار العقلية الى جهات
عقلية ومشاركات ومناسبات بينها كمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات
وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة الفقر معها وكذا
جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات
اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها وبمشاركة ذواتها الجوهرية وبمشاركات
بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعدادا اى اعدادا كثيرة لا يحصر في
حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شئ وبمشاركة كل نور من الانوار في جهة
من الجهات شئ وكذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا
شئ وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها وبمشاركات اى ويحصل من
الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة
الفقر يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة
بعض مع بعض اى هذه الصور يحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض
مع اشعة بعض اخر وبمشاركة الاشعة اى ويحصل من الاصول بمشاركات
الاشعة يعنى اشعة الجميع مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة دون
جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب الثابت بما فيه فكيف يجعلها

معها سبب الارباب الاصنام والمناسبات العجيبة بين الاشعة الشديدة
الكاملة والبواقي اي وبين الاشعة البواقي وهي غير الكاملة من الضعيفة
والمتوسط تحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية
وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت
اي من الاجسام علوية كانت او سفلية بسيطة ومركبة فمبداء كل من هذه
الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القايم النوري وهذا هو
المسمى بالمثل الافلاطونية ويجب ما يقع ارباب الطلسمات تحت
اقسام المحبة والقهر والاعتدال لمباديها اي كاينة لمباديها تختلف في
الكواكب وغيرها اي من الاجسام ما يوجد سعدية كالزهرة والمشتري
ونحسية كزحل ومريخ واعتدالا كعطارد والانواع النورية القاهرة اقدم
من اشخاصها التي هي طلسماتها في هذا العالم اي متقدمة عليها وتقدمها العلية
والذات والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة
لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس يجب
ان يكون الاشرف وجدا ولا على ما سنبين من قاعدة الامكان الاشرف
والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون
دايما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا يتغير ابدا
فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة
عندنا ليست عن مجرد الاتفاق لان الامور الدايمة الثابتة على نهج واحد
لا يبنى على الاتفاقات الصرفة ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك
وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس لان تصورها من فوقها
اي حاصلة من علل فوقها اي فوق تلك النفوس من الانوار المجردة اذ لا
بد من علل لها اي لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى تكثر في ذاته تعم كما سيجي

وباشرة

وما سموه اى المشاؤن عناية وهى تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه
انه علة لوجود الموجودات مستنبطة فليس علة الانواع المحفوظة عندنا
ما سموه عناية ولا انتقاش صورها فى العقول لانها لا يتيقح واليه الاشارة
بقوله والصور النوعية المنتقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها
غير صحيحة اذ هى لا ينفعل عما تحتها لان العالى لا ينفعل عن السافل بل الامر
بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن المعلول ولما
استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية المنتقش فى
المجردات عن صور فى بعضها قال ولا يكون الصور العارضة فى بعضها
اى بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة فى بعض اى بعض
اخر من تلك المجردات التى هى اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهى الى تكثر
صور العلية فى الصعود الى ان يكون تلك الصور فى ذاته تعالى بل الى
تكثر نور الانوار فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا واذا امتنع ان يكون الانواع
المحفوظة معلولة للعناية او لصور منتقشة فى المجردات حاصلة فيها
مما فوقها او مما تحتها فلا بد وان يكون نوعها اى نوع هذه الانواع وهو
ربها قائما بذاته فى عالم النور ثابتا لا يتغير ولا يتبدل وهى المدبرة لهذه
الانواع ومعينة لها وحافظة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة
كالالوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطاوس فان علتها رب
نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤن اذ لا برهان
لهم على ذلك ولا قدرة لهم على تعيين تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام
من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع حافظ له و
لاشخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان
علل الانواع الجسمانية هى الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ

من وجوه منها انه ليس بعضها علة لبعض ولا فيها ما هو اشرف من الاخر
من كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس من الاخر فيجب ان يكون
بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ يوازي تكافؤ معلولاتها فيلزم
ان يكون طايفة الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف
منه من كل وجه بل يكون معلولة لغيرها وكل اشرف من وجه واخس
من اخر ولا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافية بالمعنى المذكور
وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الى اخره عن نور الانوار معا اى دفعة
بلا ترتيب اذ لا يتصور للكثرة اى لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد فلا بد من متوسطات مترتبة طولية اى من انوار
العقلية متوسطة لها ترتب طولي لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة
لسافل وتنزل فقد يكون لها اصنام متكافية لاستحالة حصول المتكافية من غير
المتكافية وهو المراد من قوله وليست الجواهر العالية المترتبة اى المتوسطات
المذكورة اصحاب اصنام متكافية فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافية
عن الاعلين اى حاصلة عن الاعلين التي هي المتوسطات الطولية
وتكثرها بمناسبات اى وان يكون تكثر اصحاب الاصنام حاصلة بمناسبات
اشعة في الاعلين وان كان يتصور فضيلة ما في اصحاب الطلسمات
اى النوعية النورية ونقص ما لاجل كمال الاشعة اى الفايضة عن الاعلين
المقتضية لها ونقصها فيقع في الطلسمات مثلها حتى يكون نوع متسلطا
على نوع من وجه لا من الوجوه كالانسان على الاسد من وجه والاسد
على الانسان من وجه اخر وكذلك حكم جميع الانواع الجسمية ولو كانت
الترتيبات الجسمية في الافلاك عن الاعلين المترتبين اى في الطول كما ذكرنا
كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكهما

وكذا

وكذا من جميع ما يحتمله لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها
اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه اخرى فتبين ان ارباب اى اصحاب
الاصنام ايضا كذا اى يكون تكافؤ من وجوه فان آثار المعلول مستفاد من
آثار العلة والفضايل الدائمة الثابتة ونحوها اى من الآثار والاحوال والفضايل صح
لا يبتنى على الاتفاقات التى لا يكون دائمة ولا اكثرية بل على مراتب العلل
اى بل يجب ان يبتنى على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود الثابتة
فالانوار المجردة ينقسم الى انوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا
بالانطباع ولا بالتصرف وفى الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهى
الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى فانه ما بعضها من بعض ولا حاصل
منها شىء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الجهة
الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتب
الاجسام كترتيب عللها من غير تكافؤ واللازم باطل فالملزوم مثله
وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وفى بعض النسخ ربات الاصنام
وفى بعضها ارباب الاصنام وهى الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة
فى النزول وهى ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهى قسمان احدهما
يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلين من
الطبقة الطولية ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من
الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالى اشرف من العالم الحسى وجب
صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدة وعالم الحس عن الاشراقية
فالاشرف علة لذلك الاشرف والاخس علة لذلك الاخس على ما فى كل واحد من العالمين
من التكافؤ فان كل ما فى الحس من الافلاك والكواكب والعناصر و
مركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله فى عالم المثال وكذا انه

لابدّ فی الانوار الاشراقیة من نور هو اعظمها نوریة وشرفا وهو نور الفلك
الاعلی الحسی کذلك لابدّ ان یکون فی الانوار المشاهدة نور هو اعظمها وهو نور
الفلك الاعلی المثالی وکما ان الفلك الاعلی المحیط بکل واحد من العالمین
لا یکاد فیه شیء مما تحته ولا یدانیه بل هو اکمل الاجسام وقاهرها فکذا
یکون حکم علیة العقلیة بالنسبة الی ارباب الاصنام التی فی الطبقة
العرضیة والی انوار مدبرة للبرازخ وان لم یکن منطبعة فیها لحصول
ای تلك المدبرات وهی النفوس الناطقة مع بقائها النوریة من کل صاحب
صنم فی ظلمة البرزخ باعتبار جهة عالیة نوریة والبرزخ وکذا هیاته
الظلمانیة یحصل مما یحصل منه النور المدبر ولکن انما هو من جهة
فقرية وهی الناحیة الظلمانیة اذا کان ای انما یحصل من کل صاحب صنم
فی ظلمة البرزخ نفس مدبرة اذا کان برزخه قابلا لتصرف نور مدبر
اذ النفس لا تتفق فی کل برزخ بل علی ما یکون مستعدا لقبولها والنور
المجرد لا یقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال وان کان عدم
الاتصال لکنه لیس عدما محضا بل هو عدم ملکة ولهذا لا یقال الا فیما
یمکن فیه الاتصال والغرض من ایراده ههنا ان تعلم ان حصول النفس
الناطقة من ارباب الاصنام لیس بانفصال شیء منها بل علی الوجه
الذی سبق تقریره فی اخر الفصل الثانی من هذه المقالة وکما ان
الطبقة الطولیة من الممکنات لا بدّ لها من جهة نوریة هی استغناؤها
بنور الانوار وبها یحصل عنهم الطبقة العرضیة وارباب الاصنام النوعیة
وهیاتها النوریة فکذلك لها لا بدّ من جهة ظلمانیة هی افتقارها الی الغیر وبها
یحصل منهم البرازخ المظلمة وهیاتها الظلمانیة ولا امتنع صدور الاجسام
عنها وما تبین انه لا یمکن صدور الثوابت وکرتها من العقل الاول ولا

علة نور

هیاتها

من احد

من احد من العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فتعين ان يكون
صدورها منها من جهات فقر الاعلين فلهذا قال والاعلون جهات
فقرهم يظهر في البرزخ المشترك اي بين جميع الانوار العرضية وجهات
فقر العالية وهو كرة الثوابت لما فيها من الكواكب ويظهر ايضا في
اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين لجهة فقرية تنقص من نوريته
اي نوريته المذكور وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر التاريه
الى ارباب الانواع من مأثر وهو انتقاص نوريتها والفقر في السافلين
وهي الطبقة العرضية الكثرة في الاعلين وهي الطبقة الطولية لنزولها
في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار يقتضي قلة نوريتها
ولهذا قال النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور
لضعفه والنهاية في المرتبات واجبة لما سبق تقريره في موضعه فلا
يلزم عن كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير النهاية ولا عن كل
كثرة اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ لا الى حد ولا عن كل
شعاع شعاع وفي بعض النسخ ولا عن كل شعاع شيء وينتهي المنقص
اي في جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي شيئا اصلا
كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة من بيت اخر الى حد لا
يبقى له اثر في الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل قاهر قاهر ولا عن
كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر
عن قاهر فان الكثرة يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر
عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير النهاية وقد عرفت
استحالته واذا كانت الافلاك حية لتحركها بالارادة حركة دورية ولها
مدبرات اي نفوس مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبرا لها

عللها اى علة لاجرامها اذ لا يستكمل علة النورية بالجواهر الغاسق وهو الجوهر
الفلكى المظلم لان العلة اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن
النفوس الفلكية تستكمل بابدانها التى هى الافلاك فلا يكون علة لها
ولا تقهرها اى ولا يقهر العلة النورية الغاسق بالعلة قهرا اى بسببها اذ من
شان العلة ان يقهر المعلول لا بالعكس لكن الغاسق يقهر مدبره فان
النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون علة الغاسق وهو
الافلاك بل عللها كلها هى الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب
الطلسمات التى هى الانواع الجسمية فيكون مدبرها اى مدبر الافلاك
نورا مجردا اى عن المادة ولا عن العلاقة وعللها مجردة عنهما وقد نسميه
اى مدبر الافلاك وهو نفسه الناطقة النور الاسفهبذ لانه باللسان
الفهلوى زعيم الجيش ورايسه والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه
من القوى ولهذا كانت اسفهبذ البدن وهذا يشترك الى انه وفى
كثرة العنى يشترك لما انه لما كان من لدن الاول اى من لدن نور
الانوار ضرورى جهات قهر ومحبة المقهر منه والمحبة من معلوله
اذ كر عالى قاهر للسافل ولسافل شاسق ومشتاق اليه وفى القواهر
جهتا استغناء فقرى واستنارة وهى جهة استغنائها وركبت
الاقسام اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة فى المعلولات
فصارت اى المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب
عليه المحبة وغاسق فيه القهر من المستنيرات فى الكواكب كالشمس والقمر
لقهرها الظلمة وانوار غيرها من الكواكب وغاسق الغالب فيه المحبة
ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق مستنيرة الغالب
فيها القهر وهى الاثيريات اى الفلكيات المباينة عن الفساد كالخرق

والالتيام

والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك من انواع التغير
واصناف الاستحالة المؤثرة اى فى الاجرام العنصرية وهى جهة قهرها اياها
وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهى العنصريات المطيعة لها
اى للاثيريات من الافلاك والكواكب العاشقة لاضوائها القبيحة
عند احتجابها عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات
لزمها ايضا قهر على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر عنصر النار
كما سنبين ولهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله نعم وهو ان
المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات
على القرب المكانى وان حمل على قرب المرتبة منها لنوريتها وغير ذلك فيما
سنشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التاويل وهو الصحيح واعلم
ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة
اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى نسبة النور
الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث
يعجز عن اكتناهه والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة
الاقرب وقهر من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة
كذلك سرت فى جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صار لكل علة
نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة
الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اى ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام
وازدواجه صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة
والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة
بالنسبة الى العالى واقعا على ازدواج كما قال تعالى ومن كل شىء خلقنا زوجين
لعلكم تذكرون يعنى هذه المعانى التى غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت

السعد

الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهى الى اثيرى وعنصرى والاثيرى الى
والنحس والنيرين الشمس والقمر وثانى العقل والنفس والعنصرى الى اقسام ثنتى
الى الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج فى كل
قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف قسيم مقهور سافل خسيس كل ذلك
لسريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات فصل فى تتمة
الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا
على جزاف وهو اخذ الشىء مجازفة وهو فارسى معرب فيكون ذلك الترتيب
عقلى بين انوار المجردة لانها علة الاجسام وهيأتها مع ان كل اثر فى المعلول
فانه من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اى الواقعة فى الوجود بل
ومن الكواكب فى الثوابت ما لا يحيط البشرية علما اما الترتيبات فلخفائها
واما الكواكب لكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها وعجائب عالم
الاثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد بحيث ينتفى امر صعب او متعذر
الموقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء الفلك الثوابت
عجائب اخرى من الافلاك والثوابت وكذا فى فلك الثوابت لا يدركها
لما ذكرنا واعلم انه لا ميت فى عالم الاثير بل كله حى يحرك كل فلك بالارادة
حركة يخالف حركة الفلك الاخر او توافقها فلكل فلك نفس ناطقة مدبرة و
تقييد هذه المدبرات بالعلوية احترازا عن المدبرات السفلية وهى
النفوس الناطقة الانسانية وسلطان الانوار المدبرة العلوية
وقوتها متصل الى الافلاك بتوسط الكوكب ومنها ينبعث القوى اى
البدنية والكواكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته الى الفلك المركون
فيه نسبة القلب الى البدن وهورخش وهو اسم الشمس بالفهلوية
هو طلسم شهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التى هى

اربابر

ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو علة للفلك الاعلى الحسية على ما تقدم. نور شديد الضوء به يتم الامتزاجات العنصرية ويتكون المواليد الثلثة ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار رئيس السماء بل العالم الجسماني بنوره وتسخينه ويفيض عليه من النوادر العجيبة واشعته الغريبة ما يتم به الكون ولهذه القضايا والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنة الاشراق وما ازداد على الكواكب التي فوقها الى الثوابت بتجرد المقدار والقرب مثل بالشدة فان يرى من الثوابت بالليل وباقي السيارات مع ان جرمها اكبر من الشمس بلا انتفاء ولا بفعل النهار فسبحان من صورها ونورها وفي عشق جلاله بار بهاء ذرها. في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه المشاؤون في علمه بغيره ايضا لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح اى شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما تراه المعلم الاول والتابعون له او خروج شيء اى من البصر في المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به بل كفى اى في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اى عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري ونور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اى مدرك لها على ما سبق اى بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب

عنه مثقال ذرة فی السموات والارض اذ لا يحجبه شیء عن شیء واذا لم
يحجبه شیء عن شیء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوری الذی هو
اشرف انحاء الادراك لا بتصور فی ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وتتكثر
جهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة الفعل غير جهة القبول فلا يكون
واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة
حقيقية متقررة فی ذاته كالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر الی غير ذلك بل كلها عين ذاته اراد ان يشير ههنا اليه بوجه
اخر وهو انه اذا لم يغب شیء عن شیء فعلمه وبصره واحد ولا يحجبه
شیء عن شیء كما فی المشاهد ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته
فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤون واتباعهم قالوا علم
واجب الوجود ليس زائدا عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة
عن حصول صورة المعلوم فی العالم لتكثر ذاته المقدسة بل هو اى علم
واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة
وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها اى حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز
ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها لانه ان علم ثم لزم من العلم
شیء فيتقدم العلم على الاشياء اى العلم بالاشياء على وجودها لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء
فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اى وجودها
لاستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا
يخفى او عدمها فی الخارج ووجودها فی ذاته تعالى لها بما من لزوم الكثرة
فتعين ان يكون حال وجودها فی الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة
عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة

عنها

عبارة

عنها بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه بمعلوله اشار الى تغاير العلمين بقوله وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الاخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته وعلى هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت ذاته علة لوجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تع يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته يعلمها حية قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان يفصل صور المعقولات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه على حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا خاض فيه فصله

وكما ان علمه بذاته عين ذاته فكذلك العلم بمعلوله عين العلم بذاته

التفصيل

ان
مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يعد
علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بكل شيء
منطو في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طايل
تحته فان علمه سلبي عنده اي عند القايل بالانطواء فكيف يندرج العلم
بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي
يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما
اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب
الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف يقاس
عليه سلمنا لكن العلم باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته
بالفعل وعلمه بلوازمه بالقوة والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه غير مادي وعدم
الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعبر به الحضور حتى يكون
ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته فان الذي حضر غير من يكون عنده الحضور
فلا يقال انه حاضر الا في شيئين بل اعم اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم
من الحضور فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ولا
يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج العلم بالغير في
السلب ثم اي في بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم نقول
الضاحكية شيء غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم
غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية
فالها اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها اي على الضاحكية بل
دلالة اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل احتجنا
الى صورة اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية ليكون الذهن قد انتقل
منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة لنا

بين ذ د

الى الضاحكية

بالملزوم

اى المفاضة كيف بالقوة فاذا العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم
واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم
باللازم منطويا فى العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل واما ما ذكره من المثال
فى الفرق بين العلم التفصيلى بمسايل وهى الحالة الاولى وبين العلم بالقوة
بها وهى الحالة الثانية وبين مسايل ذكرت فوجد الانسان من نفسه
علما بجوابها وهى الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند
عرض المسايل علم بالقوة يجد من نفسه يكون ملكة وقدرة على الجواب لهذه
المسايل المذكورة وهذه القوة اقرب اى الى الوجود مما كانت اى من
القوة التى كانت قبل السؤال فان للقوة مراتب بحسب البعد والقرب من
الوجود ولا يكون اى الانسان عالما بجواب كل واحد اى من تلك المسايل
على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد وواجب الوجود منزه
عن هذه الاشياء اى عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون علمه
بالموجودات على الوجه المذكور اذ اكان ح وهو ذاته عن غيره وهو لوازمه
فعليا وهو علم عند المشائين الذى هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات
المجردة عن المادة كيف يكون عالما بهما اى بالجيم والباء بل بالذات الواجبة
ولوازمها وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اى الجيم والباء يعنى الذات
الواجبة ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية
المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء فليطلب العناية المتقدمة
على الاشياء والعلم المتقدم اى على الاشياء لان الحاصل منها المتاخر عنها لا
يكون عناية لها ولا متقدما عليها وفى بعض النسخ فيطلب وفى بعضها فبطلت
اى العناية المتقدمة على الاشياء والظاهر ان فبطلت تصحيف فيطلب
لانه وان صح من حيث المعنى فلا يصح من حيث اللفظ اذ لو كانت المراد منه

البطلان لان الطلب كان الواجب ان يقول فيبطل الغاية لكونه جزاء
للشرط وان صح بتاويل ويؤيده قوله فاذا الحق في العلم قاعدة الاشراق
لان الحق انما يقال بازاء الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا بطلت اى
الغاية وكانه قال فاذا ابطل ما قالوه في العلم فالحق فيه قاعدة الاشراق
الذى هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء الالهيين وهو ان
علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة على
سبيل الحضور الاشراقى اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات
والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات ومتعلقاتها
اى بمتعلقاتها كالحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة صورها فى النفوس
الفلكية فانها وان لم يكن ظاهرة له بانفسها لكن ظاهرة له بمتعلقاتها التى
هى مواضع وفى بعض النسخ مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لاحاطة
اشراقه الظهورى الحضورى بالمدبرات وهى النفوس الفلكية بالذات و
ثانيها من صور الحوادث بالعرض وكذا ان كان فى المبادى العقلية صورة
يكون ظاهرة وحاضرة له تبعا لكون المبادى كك وذلك اى علمه بالاشياء
اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشىء للشىء اضافة
يحصل لاحدهما بالنسبة الى الاخر وعدم الحجاب الذى هو شرط الابصار
سلبى لا يحتاج اليه فى ادراكه تع لانه لا يحجبه شىء عن شىء ليشترط نفيه
والذى يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له تع كاف فى علمه بها
هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشىء للبصر مع عدم الحجاب
فاضافته الى الظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية
اى التى له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا فى ذاته كما سبق تقريره من انه لا يلزم
من تعدد الاضافات التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هى اضافة المبدأية تصحح

تصحيح

نمينا

بجميع الاضافات ولا من تغير الاضافات تغير المضاف اليه فان انتقال ما على
الحيسان لما يتغير اضافتنا اليه دون تغير ذواتنا فى انفسها اكذلك علمه بالاشيا
لما كان حضوريا اشراقيا لا بصورة فى ذاته فلا يلزم من بطلان الشئ و
الاضافة تغير فى ذاته تعم فانه اذا وجد زيد علمه بالحضور الاشراقى
وحدث له اضافة المبدائية اليه واذا لم يبق زيد بطلت اضافة المبدائية
من غير تغير فى نفسه واما العناية على ما ذكرها المشاؤون فلا حاصل لها
لما عرفت واما النظام العجيب الموجود فى العالم فلازم من عجيب الترتيب
الذى بين المجردات العقلية والنسب اللائقة عن المفارقات واضوائها
المنعكسة اى من بعضها الى بعض كما مضى لا من العناية لما ذكروه وهذه
العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية ذوات
الطلسمات اى مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية قالوا علة الوجود
والنظام الجسمانى هو العناية التى يقولون بها لا المثل التى يقولون بها وهى فى
نفسها غير صحيحة على ما عرفت واذا بطلت اى العناية وكونها علة النظام الجسمانى
تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها
المتدرجة فى النزول العلى المشع فى البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة
جسم واعلم انه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض يتراءى البياض اقرب لانه
اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد ابعد لمقابل ما قلناه اى
لانه اشبه بالخفى الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة
ولهذا يلوح على البياض ساير الالوان كما ترى فى النور ساير الالوان ولا
يظهر على السواد لون اصلا كما لا ترى فى الظلمة لون كذلك ففى عالم النور
المحض المنزه عن بعد المسافة كلما كان اعلى فى مراتب العلل فهو ادنى الى
الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها

من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا واذ ناها من شدة ظهوره وقوة
نوره واعتبر بذلك فی الوسايط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد ولا
اقرب من الواجب اذ لا ارفع ولا اجلی منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع
الادنی واذا كان هو اقرب كان هو اولی بالتاثير فی كل ذات وكمالها
لان ماعداه وان كان له تاثيرها فمنه استفاد ذلك لانه واهب ذوات
الموجودات ومعطی كمالاتها والنور هو مناط هذا القرب ای من نور الانوار
فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر ذلك
بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل ... ومن
القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهی ان الممكن الاخس اذا
وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد يعنی قبل الاخس وهو اصل
عظيم يتبنی عليه مسايل مهمة كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد الحقيقی
لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار اذا اقتضی الاخس الظلمانی بجهته
الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان لم يبق ...
كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة او دونها او لا يجوز مطلقا
فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته فی مرتبة واحدة
شيئان هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز
كون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة
اذ لو كان بواسطة معلول اخر للواجب والعلة اشرف من المعلول ومتقدمة
عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب
فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة
فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جايز بخلاف عكسه
ان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالعرض والممكن

لايلزم

لايلزم من فرض وجوده محال لذاته بل لانه لزم فانما يكون لاسباب اخر غير ذاته
والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس وقوعه
بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن مبني على عدم
جواز صدوره منهما فبنا المقرر وجوده فيستدعي جهة تقتضيه اشرف
مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان شرف المعلول من شرف
علته واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار
هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما على النظم الطبيعي فان
يقال لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما
خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد والاشرف عن الاخس
او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان
بواسطة لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن
الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما
لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس وعدم
وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير محال ويلزم من استحالته
صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي قاعدة الامكان الاشرف
واذ لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف وجوده
عن وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان
يكون الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب
العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل على العكس
من ذلك الى اخر المراتب مما يتفرع هذه القاعدة ويثبت بها وجود
العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الادان يعني
الابدان النفوس برهانا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر

مبنى

ان لم يتم عن الممكن الاخس اذا وجد منه الاشرف
ان يكون فيه جهة اشرف مما يكون عليه نور الانوار
لان المفروض انه وجد عن نور الانوار ممكن
الاخس ووجد من الممكن الاخس الاشرف
وهو خلاف واقع لان بداهة العقل
شاهدة بان العلة لابد ان تكون اشرف
من المعلول

اعنى المجرد بالكلية يعنى العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال
دون العقل وابعد عن علايق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف
العقل فهو اى المجرد بالكلية يعنى العقل اشرف اى من المدبر وهو ممكن
لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت وامكان
المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا
امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل
لو صح هذه القاعدة ووجب لامكان الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف
له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التى حصولها لهم اولى من لا حصولها
فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا هذه القاعدة انما تطرد فى الممكنات الثابتة
المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة
تحتها المتاثرة منها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها اذ قد امتنع عليها بالاسباب
الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات وهو اشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشئ الواحد
مرة شيئا واخرى ضده لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تتناهى
واما الامور التى هى فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم
الكليات الطبيعية فلن يمنع شئ منها عما هو اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية لانها
اما علل لها او معلولة لها ولا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له فى
علية الشئ لا يكون تقدمه سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف
استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة هى اختلاف
القوابل واختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف اشرف وبالاخس اخس وهذا البحث
شريف ذكره المصـ فى المطارحات انه استفاده من اشارة اجمالية لارسطو فانه
قال فى كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد فى العلويات ما هو الاكرم لها
والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله يجب ان يعتقد فى النور الاقرب والقواهر اى العقول

والاقرب

والافلاك والمدبرات اى النفوس الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد امكانه وهى اى
والحال ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اى عالم العناصر اذ لا يريد
بالاتفاقى ما يقع دون مرجح فانه محال بل نعنى به كل ما يلحق بهيئة لا لذاتها مما يختلف به
اشخاصها فان ما يتخصص به اشخاص الهيئة القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب
خارجة غير متناهية ولا مانع لها اى للمهيات الخارجة عن عالم الاتفاقات
عما هو اكمل منها لها لان كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها
لتقدمها على الخارجيات التى هى الحركات المؤثرة فيما يتاخر عنها لا فيما يتقدم عليها
ثم عجايب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ وهى كثيرة لا يمكن احاطة
العقل بها بل يتحير فى القدر النزر الذى يدرك منها والنسب بين الانوار الشريفة
اشرف من النسب الظلمانية التى فى عالم الاجسام لان تلك علل وهذه معلولات
هى رشح منها وظلالها والعلة اشرف من المعلول فيجب اى النسب النورية تحققها
اى قبل النسبة الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين
اعترفوا بعجايب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت او عنصرية وحصروا العقول
فى عشرة فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب واطرف واجود ترتيبا والحكمة
فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب والنسب التى بين عشرة يكون اقل كثيرا من
النسب التى بين ما لا يحصى كثرة وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح وهو الذى
لا يشوبه شىء من الامور البدنية يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطايف الترتيب
وعجايب النسب واقعة اكثر منها فى عالم الطلسمات بل هذه ظلالها ومما يدل
على ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية والتى فى السافلة
العرضية وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لا فى اين هى اشرف ما
فى الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها
كلها واخبارهم عنها واليه الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا

وذوات الاصنام اى ولكونها عطفا على المبدع وتجوزان يقرا مرفوعا عطفا
على الكون لكن الاولى اى الاولى ان يحمل على ما يظهر بالتامل من الانوار القاهرة شاهدها
المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لم
يشاهدها من اتباعهم وابنائهم ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد وفى بعض
النسخ وتجرد اى وذو تجرد ~~قبله سقراط~~ من الا اعترف بهذا الامر واكثر
اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطن ومن قبله مثل
سقراط ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون
هذا الراى واكثرهم صرح بانه شاهدها اى الانوار المذكورة فى عالم النور
وحكى افلاطن عن نفسه انه خلع الظلمات اى التعلقات البدنية وشاهدها
وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص كبطليموس مثلا
او شخصين كهومير ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ارباب الارصاد
الجسمانية الفلكية فى امور فلكية من حركات السماوية وغيرها حتى يتبعهم
الخلق على ذلك تقليدا ويبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر
قول اساطين الحكمة والنبوة على شىء شاهدوه فى ارصادهم الروحانية فى
خلواتهم ورياضاتهم وصاحب هذه الاسطر يعنى به نفسه كان اى فى مبدا
شروعه فى الحكمة شديد الذب عن طريقة المشائين فى انكار هذه الاشياء
وهى تكثر الانوار الطولية والعرضية وارباب الاصنام والاشراقات والانعكاسات
على ما هو راى الاوايل عظيم الميل اليها اى الى طريقتهم فى كون العقول عشرة لا غير
وكان مصرا على ذلك لولا ان راى برهان ربه وهو مشاهدة الانوار بتجرده
عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بان جميع ما
فى عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيات اصنام واشباح للصور النورية
المجردة الموجودة فى عالم العقل ومن لم يصدق لهذا ولم يقنعه الحجة فعليه

صح م

بالرياضات

بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع
في عالم الجبروت فيرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس و
افلاطون والاضواء المينوية اي الروحانية كما اخبر الحكيم الفاضل والنبي الكامل
زرادشت الاذربايجاني عنها في كتاب الزند حيث قال العالم ينقسم الى قسمين
معنوي ند
مينوي وهو العالم النوري الروحاني وگيتي وهو العالم الظلماني الجسماني ولان لمبنى ند
النور الفايض من العالم النوري على الانفس الفاضلة الذي يعطي التاييد والراي
وبه يستضيء الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية خرة على حرة ند
ما قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يروس الخلق بعضهم
على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل او صناعة
منهم يسمى كيان خره والذي هو واحد الاراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخره
والراي وقال ينابيع الخرة والراي اي الاضواء التي اخبر عنها زرادشت ووقع
خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليهما فشاهدها على ما قال في الالواح الملك
الظافر كيخسرو المبارك امام التقديس والعبودية ناتته منطقته اب القدس
جهر
ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وقا
انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهو لقي في النفس
قاهر يخضع له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اي على ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل
مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات وامثل
التحيات ان لكل شيء ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وجزم
حكماء الفرس بوجود ارباب الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء عندهم له صاحب
صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه
اردبيهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور اياها وهو المدبر

مجردة وما في الاعيان وهي الانسانية التي في الخارج غير مجردة وهي
اي التي في الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان لان
الانسانية الخارجية متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال المماثلة
بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها في عالم الاجسام
تركب مثلها وهي ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور النوعية هيهنا
الى القيام بالمادة افتقار مثلها في عالم الانوار اليها فان للهيئة النورية
كمالا في ذاتها به يستغني عن القيام بمحل وللجسمانية نقص يحوج الى
القيام بالمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا يقوم بذاتها كالصور الجوهرية
الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن
يقوم به لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية
لا يقولون ان لكل شيء مثالا كيف كان حتى يكون للانسان مثال
ولكونه ذا رجلين مثال اخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه
بل يقولون ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له هيئات نورانية
روحانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه
ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون
للحيوانية مثال وكذا لكل شيء ذا رجلين بل كل شيء يستقل بوجوده كالجواهر
وهو احتراز عن الاعراض له امر يناسبه من القدس فلا يكون للرائحة
المسك مثال وللمسك اخر بل يكون نور قاهر اي عقل في عالم النور
المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العقلية وهيئات من المحبة
واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع
الرائحة او السكر مع الطعم او الصورة الانسانية على اختلاف اعضائها
على المناسبة المذكورة من قبل وهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة

المقتضية

المقتضية لهذه الصورة في هذا العالم وفي كلام المتقدمين تجوزات
يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكر لا على ما فهمه المتأخرون وهم اي المتقدمون
لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية وان الكليات
في الذهن لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج فله هوية
متخصصة تمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اي قول المتقدمين ان في
عالم العقل مثالا انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة مناسبة
يكون ظله في المقادير وفي نسخة في الاعيان صورة الانسان وهو اي
ذلك النور القاهر كلي لا بمعنى انه محمول بمعنى على كثيرين لاستحالته
على ما عرفت بل بمعنى انه متساوي نسبة الفيض على هذه الاعداد وكأنه
الكل وهو الاصل وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فانهم اي المتقدمون معترفون بان له اي للنور الذي هو رب
النوع ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع
نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه واذا سموا في الافلاك كرة
كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلي المشهور في المنطق بل يعنون
بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كراته المسلمة من جميع حوالة
فتعلم هذا هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب النوع كليا الكلي المشهور
في المنطق بل يعنون به كونه مثلا لجميع احوال النوع واما الذي احتج
به بعض في اثبات المثل من ان الانسانية بما هي اي من حيث انها
انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن الشخص الواحد انسانا فهي واحدة وكذا
الفرسية وغيرها من الانواع وكل نوع جسماني له تشخص واحد قائم بذاته
في عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه
هذه الاشخاص هي المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية

بأن الانسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها
الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا
الاشخاص الكثيرة انسانا وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هى لا تقتضى
الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غيرهما من المتقابلين وان كانت
لا تخلو عن احدهما بل هى اى الانسانية من حيث هى مقولة عليهما اى على الواحد
والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة لما كانت الانسانية
مقولة على كثيرين وليس اذ لم يقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء
كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفى بعض النسخ ويقتضى وليس
اذ لم يقتض الانسانية الكثرة لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاول اولى
من الثانى وهو من الثالث على ما لا يخفى بل لا يقتضى الكثرة واللاكثرة وعدم
اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة لان نقيض اقتضاء الشىء هو لا
اقتضاء الشىء لا اقتضاء اللاشىء ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء
الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء اللاكثرة التى هى الوحدة
يمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها
من الماهيات من حيث هى واحدة وهى المثل ثم اى هذا الدليل بعد تسليم
ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة
موجودة فى الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هى فى الذهن
لا يحتاج لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اى غير الصورة
المنطبعة فى الذهن ليكون تلك الصورة الاخرى خارجية قائمة بذاتها فيكون
هى المثل فالاحتجاج بهذا الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان
اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى فالانواع الاصلية باقية مع كلية
كل منهما اذ لا يلزم منه ان يكون الباقى قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز

ان يكون قائما بعينه وهو المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة
والنوع باق لا يوجب ان يكون اى النوع الباقى امرا كليا قائما بذاته
بل للخصم ان يقول الباقى صورته فى العقل وعند المبادى اى النورية لا
صورة قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطن
واصحاب المشاهدات كشيثا غوريس وانباذقلس وهرمس وغيرهم
من الافاضل الاماثل بناء على هذه الاقناعات بل على امر اخر هو الكشف والمشاهدة
اولا ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا فالمثل التى ابطلها المتاخرون
وهى ان يكون انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص
نوع الانسان بحيث يكون فى كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد
اخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن
فاضل كافلاطون وقال افلاطون انى رايت عند التجرد افلاكا نورية
اى عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى اخر المراتب
كالافلاك المحيطة بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك تجوزا وهذه
الافلاك النورية التى ذكرها بعينها السموات العلى التى يشاهدها بعض
الناس فى قيامتهم كما اشير اليه فى الكتاب الالهى يوم تبدل الارض غير
الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ومما يدل على انهم يعتقدون
ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطون واصحابه ان
النور المحض هو عالم العقل وحكى عن نفسه انه يصير فى بعض احواله
بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى فى ذاته النور والبهاء
ثم يرتقى الى العلة الالهية وفى بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة
بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق
الالهى ما هذا مختصره اى حكى عن نفسه ما هذا المذكور مختصره الى قوله حجبت

الفكرة عني ذلك النور واصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن
ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكر المصـ ههنا وفي التلويحات
عنه انه قال ربما خلوت بنفسي كثيرا عند الرياضات وتاملت احوال
الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني
مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي
لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها وخارجا عن ساير الاسباب فح ارى في
ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة
ما ابقى متعجبا حيرانا تائها فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني باهتا ذ
الشريف الكريم واني ذو حياة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم
الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية فصرت كاني موضوع فيها معلق
بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فارى كاني واقف في ذلك
الموقف الشريف وارى هناك من البهاء والنور ما لا يقدر الالسن على
وصفه والاسماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك الشان وغلبني
ذلك النور والبهاء لم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فحجبت
الفكرة عني ذلك النور والبهاء فابقى متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك العالم
وعجبت كيف رايت نفسي ممتلية نورا وهي مع البدن كهيتها فعندها تذكرت
قول مطريوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء
الى العالم العقلي وقال سيد العرب والعجم يعني محمدا رسول الله صلوات الله
عليه ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور لو كشفت عن وجهه لاحرقت
سبحات وجهه ما ادرك بصره وفي رواية اخرى سبعمائة حجاب وفي اخرى
سبعين الف حجاب من نور وفي حديث ابي امامة الباهلي ان جبرئيل
قال يا محمد اني دنوت من الله دنوا ما دنوت قط قال كيف كان يا

جبرئيل

سبحة

جبرئيل قال كان بيني وبينه سبعون الف حجاب من نور وفي حديث
ابي موسى حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى
اليه بصره من خلقه وفي رواية من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة
والمراد بها انوار الذات الازلية التي اذا راها الملائكة المقربون
سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته ولما تحيرت البصاير
والابصار وارتجت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه
واشعة عزة وسلطانه فكانت الانوار كالحجب التي تحول بين العقول
البشرية وما وراها لو كشفها عن وجهه اي ذاته فتجلى ما وراها لاحرقت
عظمة جلال ذاته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم طاقته
وهو بعد في الدنيا منغمر الشهوات متالف بالمحسوسات محجوب
بالشواغل البدنية والعوايق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال
لها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراده هذا الحديث ان هذه الحجب
النورية هي الانوار المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية
لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس
المفارقة غير متناهية والمراد من الحجب الظلمانية على ما في الرواية
الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية وا وحي اليه اي الى
محمد عليه السلام الله نور السموات والارض لا بمعنى انه منورهما على ما
يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه
محض النور البحت وان ساير الانوار يشرق من نوره وقال اي النبي عم
ان العرش من نوري اما العرش العقلي وهو العقل الاول والنفسي
وهو نفس الفلك الاول فظاهر انهما نوران فايضان من نوره واما
الجسماني وهو الفلك الاعظم فلكونه من بعض الانوار المنتهية اليه

وكل الوجود على الحقيقة من نوره العالي ومن الملتقط من الادعية النبوية
يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اي لا يحيط
بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل
السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خاضع لنورك كل نور
اي من الانوار المجردة العقلية ومن الذوات المادية اسئلك بنور
وجهك الذي ملأ اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر
عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التي هي عبارة عن اركان
العرش ولست اوردتها الاشياء ليكون حجة اي على ان الواجب والعقول
كلها انوار مجردة بل تنبيهات لها اي لهذه الاشياء على نورية الواجب والعقول
وكثرتها تنبيهًا والشواهد اي على ما ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته
من الصحف اي المنزلة على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين
مما لا يحصى اي كثرة فلهذا اكتفينا بذكر بعضهم واعرضنا عن الباقي قاعدة
في بيان جواز صدور البسيط عن المركب النور القاهر اي العقل يجوز
ان يصدر منه باعتبار اشعته وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار
الاخر لا بما ثلة بل ويصدر من بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية
العالية من القواهر وما يصدر منه وهو ما في الطبقة العرضية السافلة الحاصلة
من العالية من ذاته وباعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه فيصير اي تلك الانوار
كجزء العلة لانها المجموع المركب من الذات والاشعة التي فيها فيحصل من
المجموع المعلول مخالفة له اي في البساطة والتركيب لتركب العلة من ذات
القاهر الاعلى الطولي ومن انوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول
الاسفل العرضي اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بسايط صدرت
عن علل مركبة بحسب الاعتبار وبسيطة بحسب الذات واعتبر بصدور

الصادر
شعاع وحدانى عن نيّر بذاته مستنير باشعة عرضية ثم ليصير البسيط
مما يقبل من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهى النقص فى
الجواهر النورية النازلة بحيث لا يقتضى صدور نور منه كما تقدم بيانه
والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يقبل نورا من اشعة اخرى مما قبل
علته اى من الاشعة التى قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل
من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول آخر مخالف لعلته فيقع اختلافات
كثيرة فى الجواهر لا فى حقايقها بل فى امور خارجة عنها لما علمت ان النور
كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص وامور خارجة كقوة
النور وضعفه اذ نور العلة اشد من نور المعلول وكذا الاشراقات الواقعة
عليها يختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية فى اضافة الاشعة
وشدة قبولها للاشراقات العقلية فيختلف الجواهر من هذه الجهات و
امثالها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك فى الحقيقة النورية كاختلاف
اشخاص النوع بالعوارض وفى قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير ما
يحصل من افرادها نظر لان الامور اما ان يكون متفقة الحقيقة
اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير فى الحقيقة او لا
والاول ممتنع لا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقى بين الحاصل من مجموع امور
متفقة الحقيقة وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب لا يجوز
اما الثانى فلوجوب التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه واما
الثالث فلوجوب التغاير بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقيقة
والحاصل من بعضها واما الرابع فلوجوب التغاير الاعتبارى بين هذين
الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا يتم لا مدخل له فى المقصود
ظاهرا فليحقق اللهم الا ان يريد بالجواز لامكان العام فيتم والظاهرات

المراد به انه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذى يحصل
من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلم فيه وعلى هذا يزول النظر
ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض
فيجوز ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التى فيه نور
مجرد او جوهر جسمانى بسيط قاعدة فى بيان ارباب الاصنام منها ما يتوسط
بينها وبين الاصنام نور متصرف ومنها ما لا يتوسط بينهما ذلك ومن القواهر
النازلة اى العقول النازلة ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار
العقلية تضعف بالنزول العلى وتشتد بالصعود المعلولى وانها كلما
امعنت فى النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير من شدة
نزوله وضعف نوريته فى افق عالم النفس فيكون كانه نفس ناطقة
وعلى هذا يتناقص الانوار فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة النورية
الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس ما احتاج
اى فى تعلقه بالبدن وتصرفه فيه الى توسط الروح النفسانى كنفوس
الحيوانات ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كالنفس
النباتية لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفسانى كذلك
ولا يظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر
بالعكس لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية فهى
الطف منها واذ ذلك يستحيل ان يتصرف فى البدن من غير متوسط
لان احدهما فى غاية اللطافة والاخر فى غاية الكثافة بخلاف النفس
النباتية اذ لكونها اكثف لا يحتاج الى متوسط ومن المعادن اى وكما
ان المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان لانه ينبت
فى معدنه وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء

كانعقادها

كان جماد ابل حجرا ومن النبات ما قرب من الحيوان كالنخل
لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه وغرق
فى الماء يبس ومن احتياج الاناث فى كمال الثمرة الى لقاح الذكور
ومن ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الاخر حتى ان بعض النخلات
يميل الى نخل ولا يحمل الا من طلعه وهو قريب من خاصية الالفة
والعشق التى بين الحيوانات وبالجملة لم يبق له الا شئ واحد
حتى يصل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة فى طلب الغذا
وكان النبى صلعم اشار الى هذه المعانى بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها
خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوان ما قرب من الانسان
فى كمال القوة الباطنة اى فى التفهيم والتفهم وغيرها كقوة الحكاية
الفعلية والقولية مثلا ونحوها وفى بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة
والاولى كالقرد وغيره كالببغا ونحوه لان القرد يفهم ما يشار اليه
ويفهم بالاشارة ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج
ويقف على رؤس الملوك بالمذبة الى غير ذلك مما يقرب به من الانسان
من الحكاية الفعلية والببغا من الحكايات القولية وبابتين من قوله
ومن المعادن الى قوله كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية
متصل باول المرتبة السافلة التى يليها وبالعكس استنتج منه وقال
فالطبقة العالية نازلها تقرب من الطبقة السافلة فالطبقة
السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية
ومن الانوار المنصرفة اى النفوس البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس
الكاملين من الانبياء والحكماء المتالهين وفى النزول منها ما كاد
يكون كبعض البهائم اى كنفس بعض البهائم وفى بعض النسخ لبعض

المؤثر والمتأثر

العقول
البهايم اى ماكاد نفسا لبعض البهايم واما قوله فمن القواهر النازلة وهى
النازلة ماكاد يكون نورا مستغرقا اى نفسا متصرفة فى الصنم المتعلق به
ولا يحتاج ان يكون دونه نور مجرد اخر يتصرف فى ذلك الصنم المتعلق به
ولا يكون هو كالمتصرف فيه لنقص فى جوهره فهو نتيجة لقوله وكما
ان من النفوس وتقريره ان نقول وكما ان من النفوس ما احتاج
الى توسط الروح النفسانى ومنه ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج
الى ذلك كذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس المرتبة ترتب انواع
الحيوان والنبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج فى اعتنائه بالاصنام
كمالها الى متوسط يفيض عنهم هو نور مجرد اخر متصرف فى تلك الاصنام
وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه
الاصنام وارباب الاصنام من القواهر النازلة ومنها ما لا يحتاج فى الاعتناء بالا
لنقصه الى متوسط كارباب اصنام البسايط العنصرية والمركبات الجمادية
وهذا القسم هو المذكور فى الكتاب فكانه قال وكما ان من النفوس
كذا فمن القواهر النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان سافلها بضعف
فيه جهات الاشراق الا ان الضعف الذى فى الجوهر اى بسبب النزول
وكثرته لا يجبر بالنور المستعار او فى بعض النسخ المستفاد اى من اشراقات
انوار العوالى عليه لا سيما اذا كان ذلك النور اى الذى عليه الاشراقات
من العوالى فانه اولى لا يجبر بالنور العرضى لقلته فى العوالى لانه انما
يتكثر فى السوافل كما علمت فالانوار القاهرة التى توجب الصنام لها عناية
بها اى فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف والا فالتى توجب
غيرها من الانواع لها عناية لها ايضا ولهذا فسره بقوله اى ليس بينها
وبين صنمها واسطة اخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها

عن اداره

عن افادة نور مجرد وذلك لضعف نوريتها عن افادة نور متصرف في

ضمنها ولعدم استعداد القمر ايضا اى لقبول متصرف النور المتصرف

لتوقفه على مزاج خاص هو منتف عن العناصر والجمادات المركبة

وكذا غيرها اى غير العناصر من مركبات الجمادات اذ حكمها حكم العناصر

فيما ذكر فصل في بيان عدم تناهى اثار العقول وتناهى اثار النفوس

وان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى ولا تظنن ان الانوار المجردة

من القواهر والمدبرات اى من العقول والنفوس لها مقدار اذ كل

متقدر برزخى اى جسم برزخى وكما هو كذلك فذلك ذاته لما سبق

من ان الشرط ادراك الشئ لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات

بل هى اى الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه

ووجودها نفس ظهورها المعنوى وكمالات لازمة وفي بعض النسخ متشاركة

في الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت بينها بالكمال والنقص وينتهى

النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يكون هيئة في غيره

كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم جماعة المشائين

ان النور كيفية وعرض ههنا اى في عالم الاجسام فان انوار الكواكب

والنيرين اعراض قائمة بمحالها فكيف يقوم بنفسه اى مع كونه عرضا

ولو استغنى شئ من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراكه في الحقيقة

النورية فانه اى فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء للنور اى

لبعضه انما هو لكماله وكماله جوهره اى بسبب جوهريته وغايته نقصه

بالعرضية اى بسبب العرضية والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شئ

كالنور العارض لنقصه بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور

القايم بذاته المشارك للعارض في كونه نورا مع كماله بالجوهرية فاذا

اذا

التفاوت اى بين المتشاركات فى شىء قد يكون بالمقدار وذلك
كان الاشتراك فى الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان الاشتراك
فى النوع قد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك فى حقيقة
مختلفة افرادها بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك فى الحقيقة
النورية ونحوها كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الصغير
والكبير بالكمال والنقص ايضا ومما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشد
والكمال قوله والنور المصباحى لما كان مقدار حامله وهو الفتيلة بل
الصنوبرية اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران البيت و
سقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اى من حامل
النور المصباحى كالجدران المذكورة فكونه اى كون النور المصباحى
موجبا للشعاع ثابت حاصل على اى وجه يفرض اى سواء فرض ان الموجب
لتلك الاشعة المتعددة الصنوبرة او العقل الفياض لاستعداد
الجدران لمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيف ما كان فالنور
المصباحى له مدخل فى وجود الاشعة المتعددة وفى تحقيقه فيكون من جملة
للشعاع وفى تحقيقه فيكون موجبا للشعاع على اى وجه يفرض وتفاوت
النورية اى بين العلة والمعلول المذكورة ليست الا بالاشدية والكمال
فان النور المصباحى اشد واكمل من الاشعة الجدرانية لا انه اعظم
مقدارا عنها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينها بالمقدار والعدد
لاستحالة ان يكون التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار ليست بجسام
ليكون التفاوت بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد ليكون التفاوت
بينهما بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت
بين الانوار ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا يتناهى

اذ لو كان كل لما كان التفاوت بينهما بذلك

فلا

فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء اى من الانوار المجردة لانه شمس الشموس
ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس الى عالم الحس من حيث انه لا انور
منه هناك كما لا انور منها ههنا لا من حيث الشدة والقوة لتناهيهما
في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما ان ههنا يترتب الانوار
العرضية من الشمس الى اضعف الثوابت فكذا هناك يترتب الانوار
الذاتية من نور الانوار الى ادون العقول نورا واحتجابه عنا انما
هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه كاحتجاب الشمس من الخفاش
والاجهر ونحوهما ولا تخصص شدته اى شدة نور الانوار عند حد
يمكن ان يتوهم وراءه نور فيكون له حد ويختص مستدعٍ لمخصص
قاهر له يقهره على ذلك الحد فلا شيء اقوى منه وهو محال بل هو القاهر بنوره
لجميع الاشياء كانت انوارا قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما ولانك قد
علمت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية
المحضة والظهور الصرف فعلمه نورية وقدرته ايضا نورية وجهة
للاشياء والفاعلية من خاصية النور وهي فاضة الشعاع عنه والنورية
واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية اعني بالنهاية
ان يكون الشيء وراءه ما هو اتم وهي غير متناهية الشدة اعني ان
لها صلوحا ان يحصل منها آثار غير متناهية فانا سنبرهن على دوام
البرازخ اى الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية
العدد وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب
والنور المدبر اى النفس فلكية كانت او انسانية يجب لهاية آثاره فانه
ان كان غير متناهي القوة ما انحبس في مضايق الظلمات اى الاجسام
المتناهية الذوات لتناهي الابعاد ومتناهي جواذب القوى والشوق

الاجهر الذي لا يبصر في الشمس نور

بمايد ولو

الطبعى لكنا هو اصناف الشهوة والغضب وجواذبهما وماجذبها الى
كان النفس غير متناهى القوة ماجذبها شواغل البرازخ من الافق النورى
الذى لانسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم النورى
اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم واجل فهذه الحركات الدائمة
التى هى من الانوار المتصرفة اى الفلكية ليست لان قوى نفوسها غير
متناهية بل دوامها انما يكون بمدد من الانوار القاهرة ولها القوة الغير
المتناهية وهو كمال نوريتها فاذا كان كذا وهو ان الانوار القاهرة غير
متناهية القوة فنور الانوار وراء ما لا يتناهى وهو الانوار القاهرة
ذو القوى الغير المتناهية بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى
ولما كان لقايل ان يقول غير المتناهى لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة
والنقصان فكيف يصح ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى
قال وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل من المثات
والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما وكل واحد من الانوار المدبرة
فى البرازخ اى الفلكية بمدده صاحبه وهو النور القاهر الذى هو صاحب
الصنم بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير النهاية وهو الموجب للحركة
فان نور الانوار القاهرة وان لم يكن متحركة بذاتها فهى محركة بالشوق والعشق
كما يحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقلى والاشراق
الالهى الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل اجرامها وهو اى النور
القاهر لا ياخذ المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض
على سبيل التجدد كما سنبرهن عليه ان فى عالم القواهر لا يتصور التجدد
وهو ان يحصل له شىء لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور
الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة

والعلم ان

واعلم ان تضاعف الاشراقات اى العقلية لا بدّ منه، ونسبها اى ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بدّ منه ايضا وفى بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا النسب بقوله ولست ادّعى ان جميع النسب اى العقلية محصورة فيما ذكرته وانما كان لا بدّ منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمناسبات وما بينهما من النسب الفاضلة والاحكام الكاملة والترتيب العجيب فى النظام الغريب يستدعى وجود موجباتها فى العالم العقلى وهى تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل العجيب والنظام الكامل الغريب بل هناك اى فى العالم العقلى والصقع الربانى عجايب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متغرقين فى الظلمات وهى الابدان الظلمانية والعلايق الجسمانية وكل ما فرض من العجايب اى فى هذا العالم فان هناك الطف واعجب من ذلك ومن الادلة ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اى من كيفية فعل نور الانوار وتدبيره المستمر وتنظيمه المحكم با فكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك هذا اى هذا القدر الذى عرفنا با فكارنا واشرنا اليه فحسب لكنا قد احطنا ونحن فى الظلمات كالعلايق الجسمية والعوايق البدنية بتدبير نور الانوار بقياسنا واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا فى الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلايق الجسم فقد طمع فى غير مطمع فان الغائص فى قعر البحر لا يرى السما كما يرى من هو فى الهواء وما ذكرناه اى من النسب والترتيب وتدبير نور الانوار انموذج من ذلك والا فلا احاطة لها ونحن فى عالم الغربة من المستبعدات واعلم انه ما لم يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب وغيرها بانارة نارا كان او غيرها فى مشهد اى حضور نور يقهره كنور

التابش

الشمس دون غلبة النور التام عليه اى على الناقص فى نفس ذلك
امارة كان اوغيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب وغيرها
وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها فى نفس الامر وغير ممكنة من فعل
فى هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها وكان الفعل بالحقيقة للشمس
لان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقهر الكل
ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها
التى هى اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة
فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من
شعاع منه فما عداه اشعته الضعيفة المقهورة لانواره المنيفة
ليس شان اى فى الوجود وليس فيه شانه منه هذا المبداء واليه المنتهى على انه
قد يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار
على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا موثر الا الله. المقالة الثالثة
فى كيفية فعل نور الانوار القاهرة ويتم القول فى الحركات العلوية
اى الفلكية لانه تكلم على شىء منها فى المقالة الثانية. وفيها فصول
فصل فى بيان ان فعله اولى وان العالم قديم واعلم ان العالم
عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها
الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة السرمدية
والزمان والى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة والمراد من كون العالم
قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قديمة لا ما عداها من اجزاء العالم
واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شىء بعد
ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها
المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة منهم بعد ان لم

متمكنة ذل

قاهرة ل

الانوار

تصدد ولكن بواسطة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما سنذكره اى
فى الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال واتمام الحصول من بعضها
الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل
تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون فى العالم
بعد ان لم يكونوا مؤثرين فى شىء منه بل تاثيرهم ازلى ويعبر الفلك سفينة
عن هذا المعنى بانه جل وعز لا يتعطل عن وجوده وكذا الانوار القاهرة فان
كل ما لا يتوقف اى وجوده على غير شىء كالعالم الذى لا يتوقف وجوده على
غير شىء هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشىء وهو الواجب الدايم الوجود
وجب ان يوجد اى العالم ولان الواجب ازلى يكون العالم كذلك لاستحالة
تخلف المعلول عن العلة التامة والا هو مما لا يتصور وجوده اى ان كان
ممتنعا او توقف على غيره اى ان كان ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا
فما كان هو الذى توقف عليه وقد فرض ان المتوقف عليه وهو محال وكل ما
سوى نور الانوار اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف
على غيره كما يتوقف شىء من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط
فان هذه مدخل فى افعالنا ولا وقت مع نور الانوار متقدما على جميع
ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت
وفى بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور
الانوار والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه فان نفس
الوقت من الاشياء التى هى غير نور الانوار وهو متاخر عنه لازم منه
لا انه معه واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة
والارادة الزايدة على ذاته تعالى على ما يقول به الاشاعرة وان كان باطلا
لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوتها له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن

وكل

القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم فان الارادة
صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها
وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار
جميع ما يفرضه الصفاتية اى الاشعرية ومن يجرى مجراهم صفة دائمة لانهم
قايلون بقدمها فيدوم بدوامه اى دوام جميع ما يفرضه الصفاتية ما منه
اى الذى يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن فى العدم
البحت اى الصرف فرض تجدد اى تجدد حال يكون الاولى به ان يصدر عنه
شىء او بالشىء ان يحصل عنه لعدم الاولوية فى العدم الصرف مع ان كل
ما يتجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما يتجدد حال ما لاجله التجدد فى
استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من الامور التى لاجلها حدث العالم
بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال مانع
او تعلق علم او حضور مصلحة او اى شىء كان فان الكلام فى حدوثه واستدعائه
لمرجح اخر حادث كالكلام فى حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك
فلا يقف تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد لا يتقدمه حادث اخر
وعلى هذا لو لم يكن للعالم اول لما كانت الحوادث غير متناهية فى الازل فلزم
من عدم ازلية العالم ازليته وكل شىء لزم من عدمه ثبوته فعدمه
باطل فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة
بقوله فنور الانوار والانوار القاهرة وظلها اى الافلاك وكليات
العناصر واضواؤها المجردة اى النفوس الفلكية الناطقة دائمة اى
ازلية واما ان الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيره فى المعلول الاول لابد
وان يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثانى باطل
والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف

الازلية د

ازليا د

على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة
وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول اخر قبل
المعلول الاول وكذا المعلول الثانى اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه
ان لم يتوقف على غيرهما وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود
معلول اخر ثان قبل الثانى وقس الباقى عليه وعلى هذه يدوم العالم مع دوام
الواجب ولا يلزم من دوام الشئ مع الشئ مساواتهما وعدم اولوية
احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام مع
الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشئ مع الشئ لا يقتضى ذلك
واعتبر ذلك من النير وشعاعه الدائم وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع
المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع وكلما يدوم النير الاعظم يدوم
الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه منه
ولا يلزم منه محال على ما ظن ... ثم بيان ان كل حادث زمانى فهو
ما يتقدم عدم زمانى عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة
فقال كل هيئة لا يتصور ثباتها اى نظرا الى مهيتها لا الى غيرها على ما نقوله
بعيد هذا بسطرات وما يجب فيه التجدد لمهيته انما هو حركة هى الحركة
وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة ينحصر عنده فى خمسة اقسام
الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور
ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذى هو من
اقسام الكم لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لمهيتها و
ذاتها بل لغيرها وهو محله الذى هو الحركة لما ستعلم ان الزمان مقدار الحركة
من حيث لا يجتمع اجزاؤه المفروضة معا وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا
مقدارها لا من حيث هذه الحيثية بل من حيث مثبت اجزاؤها المفروضة معا

يكون

وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث اي زماني وكل حادث اي زماني
ان احدث فشيء مما يتوقف عليه هو اي ذلك الحادث الزماني
حادث اي زماني وهذا احتراز عن الحادث الذاتي وهو الذي يتقدمه عدم
ذاتي كالممكنات القديمة فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء مما يتوقف
عليه حادث زماني اذ لا يقتضي الحادث وجوده بنفسه اذ لا بد من مرجح
في جميع الممكنات لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وهو
ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم مرجحه ان
دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان
حادثا فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام الى ذلك
الشيء اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا
محتاجا الى مرجح اخر لا يقف عند حد فلا بد من التسلسل اي تسلسل
الحوادث لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها اي وجود
احادها محال لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا
فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع احادها ولا ينقطع والا يعود
الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع واذا كان وجود هذه الحوادث
على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما فينبغي ان يكون في الوجود
حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز عن
الزمان لما عرفت انما هو الحركة فيجب استمرار حركة دائمة لا ينقطع لكن
الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله والحركات
المستقيمة حداها البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار
حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود للبرهان الدال على ان بين
كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جازم مصححه على ما ذكر في

المطارحات

المطارحات بل لقوله ونعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقدان ملائم
هو حيزه الطبيعي للبرهان الدال على ان كل جسم طبيعي له حيز طبيعي بل بعينه ولا
يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف ملازماً له الى
حين ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ومرجح
وجوده اي وجود البرزخ له اي لذلك الملائم فلا يتحرك اذ لا يطلب
ما لا يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها
الطبيعية والقسريات من الحركات اما من الطبع او الارادة وذلك انما
يتصور في الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحدة
منها متناهية اما القسرية الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء
موضوع عليه حجر صغير يحركه الهواء معه قسراً الى فوق او فوق الماء موضوع
عليه حجر عظيم يحركه الهواء معه قسراً الى تحت وامثالهما فلتناهي الحركات
الطبيعية لانها لا تتجاوز المركز والمحيط واما الصادرة عن الارادة
فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية
اي من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على دوام البرزخ ولا
بقاء لبرزخه دائماً لوجوب تحلل هذه التراكيب اي العنصرية فلجميع حركات
ما تحت الافلاك منقطع ولما وجب اي بالبرهان السابق استمرار حركة
دائمة لا ينقطع ليكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان
يكون تلك الحركة للعنصريات فهي للافلاك ويكون دورية لاستحالة ان يكون
مستقيمة لما سبق واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان العالم الصغير والافلاك
بما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير توهموا الفلك انساناً مضطجعاً
على قفاه وراسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو
وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء الظاهر

وخلفه الى الخلف والى هذا اشار بقوله وقد يكون للك فلك بحسب مبدا حركتها
المفروض الى الشرق ومنتهى حركتها اى الغرب واضافتها اى الى سمتي الراس
والقدم الشمال والجنوب يمين وهو الجانب الشرقي لظهور قوة الحركة
منه كما في الانسان ويسار وهو الغربي لعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات
اى الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررنا وتتعين فيها اى في الافلاك
نقط الاضافات اى الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب
الشمال والجنوب وسمتي الراس والقدم او بالنسبة الى الانسان مضطجع كما
ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك وفي بعض
النسخ وتتغير فيها نقط الاضافات اما لان مشرق كل نقطة على الارض هي
مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه واما لان تلك النقطة
تتغير بحركتها فيصير النقطة التي فرض تعين اليمين بها قداما ثم يسارا ثم
خلفا فكذلك في ان حركات الافلاك دورية تامة يتم الدورة في كل يوم و
ليلة وانها علة حدوث الحوادث وان الافلاك لا يتكون ولا يتفسد وانها
في حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الامور القدسية وشرع في بيان
كل واحد على الترتيب فقال واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها
الا بتمام حركة دورية ولو رجعت اى الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة
دورية لطلعت من مغربها ونعلم ان النهار ليس الا من طلوعها لان النهار
عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها فيتشنى النهار وليس كذا لانا نرى
انها اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة يقطع فيها النصف الاخر من
الارض التي تحتنا فحركات الافلاك دورية تامة وهو المطلوب الاول
وعلمت وجود المحدد وان السفل بالمركز اى يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد
بمحيطه والارض عنده اى عند المركز بحيث ينطبق مركز ثقلها عليه لانه

سمتي ر

لغير مفارقة

صدة

لا غير مفارقة عنا، ولو جاوزت المركز من اي جانب فرض كانت قا
الى العلو لان المتحرك عن المركز الى اي جانب كان قاصد جهة العلو كما
ان المتحرك الى المركز كيف كان قاصد جهة السفل ولا علو لهما اي علو الارض لات
الملائم لها هو السفل دون العلو وسيأتيك كيفية امره اي امر العلو من انه
لا يلائم الارض او السفل من ان لا علو لهما وجميع الحوادث التي عندنا في
عالم الكون والفساد من هرب الحرارة واستيلاء البرد وقلة النشو والنمو
ورطوبات انواع النبات وضعف ماسكة الاوراق في الشتاء وضد الجميع في
الربيع وكذا شدة نشو البطيخ والخيار والقثاء وكثرة مد البحار عند زيادة
نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه الى غير ذلك مما هو مذكور
في كتب احكام النجوم هي من اثار حركات الافلاك وهي وفي نسخة فهي وهذا
اولى علة حدوث الحوادث وفي بعض النسخ الحادثات وهو المطلوب الثاني
ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط والا لزم التحلل
وعدم دوام الحركات الموجب لعدم حركات وبرازخ عليها محيطة دائمة
لان كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط حادث لا بد له
من علة حادثة والحوادث انما يكون من حركات الافلاك ويلزم من الحدوث
الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا تتكون ولا تفسد
وهو المطلوب الثالث واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها
ومقابلاتها اي مقابلات الكواكب وغير ذلك ايضا اي من المقارنات و
التربيعات والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية
والمناسبات الفلكية متشبهة بمناسبات الامور القدسية اي انوار
المجردة العقلية واشعة الانوار القاهرة وتلك مناسبات عقلية متناهية
متعينة مرتبة مضبوطة محفوظة كما ان الذوات العقلية وهياتها الى حرها

هنا لما

كلها متناهية متعينة مترتبة محفوظة وكما ان الذوات العقلية مع
علة للذوات الجسمانية وهيئاتها لذلك المناسبات العقلية التي بين الانوار
المجردة واشعتها علة للمناسبات الجسمانية التي بين الاجسام وهيئاتها وعلى
هذا كل ما في العالم العقلي يسري الى العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة
وبالجملة العالم الجسماني بجملته وحذو العالم العقلي فهو ظله والظل يقع تبعا
للمظل فكل حادث حدث لابد من علة حتى ينتهي الامر في الاخير الى انه اثر
مناسبة من تلك المناسبات العقلية التي يستخرجها الافلاك باستخراج
الاوضاع بالحركات واذا تحركت حركة وطلبت لها نسبة معينة عقلية فلابد
وان يفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسمانية
المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر
النفسانية والجسمانية فتحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل والقابل
وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب في الاجرام لذي الاوضاع
المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولما لم يكن لها اي للافلاك دفعة
واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع بعض كالمقارنة
مع المقابلة وغيرها والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض اي لكثافتها فلا
يمكن مقابلة بين الكل اي كل الكواكب وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع اي
جميع الكواكب كما في عالم القواهر اذ في البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر
الذي لابعد فيه ولا حجاب تحفظت اي الافلاك ذلك اي الجمع بين الاوضاع
الموجبة لحدوث جميع المناسبات كما قررنا على سبيل البدل حتى تقرر آتية
في الاكوان والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف
وذلك لان الافلاك اذا اخذت من اول الدور في الحركات محصلة للنسب
العقلية التي تريد استيفاءها يستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار

بجمع ذل

تصير له

بحركة

المجردة واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن
النسبة لها وهبطت تاثيرها الى العالم الجسماني ويتم ذلك في الالوف الجمهرة
العظيمة قامت القيامة اى الكبرى والا من مات فقد قامت قيامته لكنها
الصغرى ثم يستانف الافلاك دورا اخر ليحصل تلك المناسبات مرة اخرى
شيئا فشيئا على الترتيب حتى ياتي عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما
استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدريج استانفت
دورا اخر هذا مذهب الاشراقيين وليس اى الامر في حركات الافلاك
على ما يفرضه اتباع المشائين من ان كل فلك في حركاته الكثيرة متشبه
بواحد من جميع الوجوه اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها
مختلفة والغرض اى من حركة الافلاك على ما صرح ابه في كتبهم حركة الكواكب
اى ليتصل اشعتها المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على
النسبة الفاضلة العقلية ويظهر به انواع الكائنات وحركات الكواكب مختلفة
وكذا احوالها فالكواكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة في الاوج وتارة
في الحضيض فكيف يكون اى هذا الاختلاف الكثير تشبهها بشيء واحد هو عقل
مجرد وهم اى اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اى بالاشراقات
الكثيرة العقلية المقتضية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول
به الاشراقيون لتكثر المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذي
في احوال الكواكب تشبهها لا بشيء واحد فيتكثر عليه فكيف كما تقدم فليس
اذا حركاتها اى حركات الكواكب على اختلاف احوالها اى من الرجوع و
الاستقامة والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها في الاوج او الحضيض الى غير
ذلك الا اى الا لتحصيل لمناسبات اشعة اى نورية وانوار اى عقلية
في المعشوقات اى القاهرة وليس تشبه بعضها اى بعض الكواكب الى بعض

الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى يانى اى وليس حركة
الكواكب الا تحصيلاً لمناسبات بين القواهر على الوجه الافضل الترتيب و
التدريج حتى يانى فى الاكوان والادوار على النسب القاهرة التى يمكن التشبه
لها اذ ليس كل نسبة قاهرة يمكن للكواكب التشبه لها بل قد وقد تم اى بعد
تمام الدور باستيفاء النسب العقلية وقيام القيامة فيستانف اى الكواكب
تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور الى اخرها قررناه والمتاولون
فى مثل هذه المتشوقات اى العقلية كتشبه الاصنام بار بابها ومنه تشبه
الافلاك بالقواهر فى تحصيل مناسباتها اعترفوا بضرب من المثال الذى ردوا
فيه على المتقدمين القائلين بالاصنام وارباها وهو انه اشخاص كل نوع
لها امر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها لا شعار ذلك بان يكون لكل
فلك امر عقلى هو مثاله الا انه غير قايم بذاته كما هو عند القايلين بارباب الانواع
بل فى الذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه ومما يدل على كثرة
المعشوقات اى العقلية هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان واحداً
لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا ونعلم انه ان كانت البراهين
العلوية اى الافلاك بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها
بالعلل اذ فى طبيعة المعلولات التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اى
لعللها وليس كذا اذ لو كانت كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات و
المقدم باطل كما لنا الى ... فى تتمة القول الطولية والعرضية وفى ان التمر
الزمان وابديته وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم
العالم ولما كان للذوات القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا
حجاب بينها وبينه فهى تشاهده دائما مبتهجة به غاية الابتهاج لانه لا الذ واجل
من مشاهدة كماله ولا اجلى واكمل من معاينة جماله وحصل اى والحال انه حصل

فى الفواهم

منها

منها اى من الانوار و فى اكثر النسخ فيها و الاول اظهر برزخ واحد هو فلك
الثوابت بما فيه من الصور و الكواكب لفقر مشترك اى بين تلك القواهر
على ما سبقت الاشارة اليه و القواهر اى و لما كان القواهر التى اقتضت
العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ العلوية
اى الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رب نوعه كذلك اذ شرف
المعلول بحسب شرف العلة لكن البرازخ العلوية ليس لها و وامها اشرف
من العنصريات الميتة و العيز الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب
العنصريات و حصل منها اى و الحال انه حصل من القواهر التى اقتضت
العنصريات برازخ خاضعة للبرازخ العالية متاثرة عنها طبعا و لها اى للبرازخ
الخاضعة و هى العناصر مادة مشتركة اى بين جميع الصور العنصرية يقبل الصور
المختلفة التى للعنصريات و كما ان اشتراك القواهر فى الفقر اقتضى البرزخ
المشترك و فى نزول الرتبة المادة المشتركة فكذلك اشتراكها فى الابتهاج
بنور واحد كما مر فى الفصل بر يقتضى اشتراك حركات برازخها ايضا فى
الدورية فلهذا استنتج عما قدم قوله فالحركة اى حركات الافلاك ايضا مشتركة
فى الدورية للتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى و هى مفترقة فى الجهات
لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة الاشتراكات بازاء الاشتراكات
فى السموات و الارض فان الاشتراكات العقلية فى الابتهاج و نزول الرتبة
بازاء الاشتراكات الحسية فى استدارة الحركات و المادة الخاضعة فى
العنصريات و الافتراقات بازاء الافتراقات فان الافتراقات العقلية بين
القواهر فى شدة النور و ضعفه و علو الرتبة و نزلها بازاء الافتراقات
من اختلاف الحركات فى الجهات و الصور فى العنصريات و المفترقات اى من
الانوار المجردة بحسب شدة النور و ضعفه بازاء المفترقات اى من العنصريات

المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول المحصلة
جهات الفيض كثيرة متناسبة اما الكثرة فلتكثر الاشتراكات والافتراقات
مع ان كل منها جهة من جهات الفيض واما التناسب فلكون الاشتراك
بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق وليعلم ان تقدم القواهر بعضها
على بعض اى من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول تقدم عقلى وهو الذاتى
الذى هو افضل انواع التقدمات لا زمانى لان العلة مع المعلول بالزمان
وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها
لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هى
اى القواهر ذاهبة فى الطول فحسب بحيث يكون بعضها علة للبعض الى اخرى
المراتب بل منها اى من القواهر ما هى متكافئة اى فى الوجود ليس بعضها
علة لبعض بل كلها خارج عنها فان الاعلين اى القواهر الاعلين وما
فى الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية التى فى ذواتها الشريفة
او مشاركة اى او بمشاركة بعضها اى بعض الاعلين مع بعض يجوز ان
يصدر عنها وجود انوار قاهرة متكافئة ولولا ذلك اى وجود انوار متكافئة
من الطبقة العرضية هى ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة
ليس بعضها علة للبعض فان تكافؤ المعلولات الجسمية يدل على تكافؤ
عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم الجسمانى من
الجواهر والاعراض فهى اثار وظلال لانوار وهيئات نورية فاذا اعدت
الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية للانواع العنصرية لامر من الامور
الجوهرية والعرضية افاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد
هيئاته العقلية المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمى الشعاع المناسب ايضا
لسريان المناسبات العقلية والمباينات فى هذا العالم اذ فى كل نور مجرد

مناسبات

مناسبات كثيرة يحصل في كل شخص من نوع صنم بحسب استعداده بشيء
من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك
المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجايب والغرايب
فهو من العالم النوري المثالي وما يحصل من الانوار القواهر من القواهر
الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال اى ولكل نور عقلي
عال اشرف مما يحصل من جهة الاشعة اى الاشراقية لان المشاهدة
اشرف من الاشراق فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره
وفي الاشعة مراتب ايضا وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل كما علمت
ففي القواهر اصول طولية قليلة الوسايط الشعاعية والجوهرية لترتيب
هذه الطبقة وكون كل عال علة لما دونه الى آخر المراتب هي الامهات اذ
منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهيئات ومنها عرضية
من اشعة وساطية على طبقات اى ومن القواهر اصول عرضية حاصلة
من اشعة وساطية هي اشعة الطبقة الطولية العالية وهي طبقات
كثيرة ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب
وجملة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات واعلم ان
الزمان مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها اى متقدم الحركة
ومتاخرها اما انه مقدار فلان له امتدادا مقداريا متفاوتا مختلفا
بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من
الساعة ولمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة وكل ما طابق
المتقدر فهو متقدر واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار
لشيء واذا لم يكن مقدارا لشيء ثابت والا لثبت فيكون مقدارا لغير
ثابت وهو الحركة ولكن لا مطلقا بل من حيث اذا جمع في العقل مقدار متقدمها

ومتاخرها لانهما انما يجتمعان في العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان

وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا من هذه الحيثية

بل من حيث يجتمع اجزاؤها معا وضبطه اى الزمان بالحركة اليومية فانها

اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان لما لم يكن له مقطع كما سنبين

في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة بخلاف

المستقيمة التي لها مقطع كما عرفت واستحفظ من المستديرات باظهرها

وهو حركة المرام لا قمر من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك

ويحصون من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة و

دور الحلزون في غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون لها وتحدس

من تاخيرك لامر كالسير من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما

يتضمن تقديره اى الى فوات امر يتضمنه تقديمه وهو الوصول الى المنزل

مثلا بالنهار ان امرا ما قد فاتك وهو الزمان اى الذي من الصبح الى الظهر

على ما مثلنا به لان الذاهب شيء لا ثبات له على ما يشهد به الفطرة الصحيحة

وله مقدار لانه يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير ذلك

واليه الاشارة بقوله ويعرف انه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت

وعدم الثبات واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية

بل هو ازلي ابدي والى الازل اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون

له مبدا زماني اذ لو كان ذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع ما بعده لان حال

الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فذلك يكون اى ذلك القبل نفس العدم

اى عدم الزمان فان العدم قد يكون بعد اى بعده ولا امرا ثابتا يجتمع

معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امرا غير ثابت يتجدد ويتصرم

هو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان وهو محال ومن

كما

لا يتغير

ههنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث
لانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال وظن بعض الاوايل ان الزمان واجب
الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم
المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى او وجود العلة التامة
بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن هو الذي لا يلزم
من فرض عدمه محال وههنا قد لزم فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من
من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا انما لزم من كونه معلولا
مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدا له اي لهذا الطريق المذكور
وهو انه لو كان له مبدا يلزم ان لا يكون له مبدا ومن طريق اخر اي نعلم
ان الزمان لا مبدا له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك لانك
قد عرفت ان الحوادث تستدعي علة غير متناهية لا يجتمع فاستدعت
حركة دائمة ولا بد وان يكون اي تلك الحركة الدائمة للمحيط وقد عرفت
دوامه اي دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات من طريق اخر اي من
طريق الذي علم به دوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما
سبق واذا كانت الحركة لا مبدا لها فكذا الزمان الذي هو مقدارها
فلا مبدا له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع له اي لا نهاية
له اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له
بعد وبعده اي الذي هو بعد وجوده ليس عدميا اذ قد يكون العدم
قبل ولا شيئا ثابتا كما سبق اي ثابتا يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت متجدد
متصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان زمان وهو محال
واذا عرفت ان الزمان لا بداية له ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل لانه
شيء واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كسطوح دفعي لمماسته جسم

للزمان

لاجزاء بوصول مركز الشمس الى محاذات الافق ونحوهما فالطرف الوهمي
وهو الآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل
احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان المفروضة بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه
تنفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل ونسبة
هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجهتين
وكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض وكما
يطلق الآن على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذي عن جنبيه
كما يقال يكتب الآن لاستحالة على وقوع الكتابة في الآن الدفعي دون الذي
في حواليه وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان
متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى
ذات الزمان بل الى غيره وهو الآن قال ويعتبر القبلية والبعدية بالنسبة
الى الآن الوهمي الدفعي والزمان الذي حواليه فالاقرب من اجزاء الماضي
اليه بعد والابعد قبل والمستقبل بخلافه هذا اي الاقرب من اجزاء المستقبل
اليه قبل والابعد بعد والا اي وان لم يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة
الى الآن يجيء اشكال التشابه وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء
الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى هذا فالا استثناء
من قوله ويعتبر ويحتمل ان يكون استثناء عن قوله والمستقبل بخلافه هذا
والا اي وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد كالاقرب
من اجزاء الماضي اليه لزم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي
ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو باطل والاول اظهر والفيض ابدي فيكون
العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب الذي هو مفيض ذوات الممكنات
ودايم الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه فيدوم العالم بدوامه

الى دوام

اى دوام الفيض لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اى من التشنيع على
الحكماء وجهلهم من القايل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لتساوى
مبدعهم لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مساويه له وكما يلزم من وجود
الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم اى وجود
الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون احدهما
بالعلية والاخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم
بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل
يستدل بوجود العالم على وجود الواجب قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب
قد انعدم قبل تعالى عنه علوا كبيرا اذ اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس
على وتيرة واحدة وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بما ورد ان النير
متقدم على الشعاع اى بالذات لا بالزمان وان كان قد يستدل بوجود
الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك
اى فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضائة الجو على عدم طلوع الشمس قبله
اما الموجب في نفسه وهو العالم في مثالنا لا يساوى ما يوجبه وهو الواجب
وان كانا معا بل هو منه وبه اى بل الموجب من الموجب صدر وبه حصل
فان المعلول من العلة دون العكس واما ما يقال اى في ابطال حركات لا اول
لها ليلزم منه حدوث العالم وهو ان الحركات اى الماضية الغير المتناهية
على ما يزعمون مجتمعة في الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون
الكل قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا ولم يترتب فيتناهى الكل
ويلزم منه حدوث العالم ففاسد اذ الحركات المتعاقبة كاعداد حركات
الجدد التي كل منا فيه مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة كحركات الافلاك
المجتمعة معا ولهذا اى ولعدم اجتماع اعداد الحركات قد صح عدم النهاية

فيها فلا مجموع لها فالها كما وجدت عدمت فبرهان وجوب النهاية ترتيب
انه انما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده ولم تترتب ولا كذلك الحركات لانه لا
يمكن اجتماع احادها وفرض المحال اى اجتماع الحركات لانه لا يمكن الماضية ليبنى
على جهة استحالته شئ وهو حدوث العالم قد عرفت بطلانه اى فيما سلف
من القواعد فى اخر المنطق ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الذوات
المفاضة وهى ان الحركات غير متناهية قال والعلل التى وجبت فيها النهاية
اى علل الحوادث هى الذوات الثابتة المفاضة لاجتماعها وترتبها لا الحركات
لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية يلزم منه
ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل فهو
غلط لان المتوقف على غير المتناهى الذى هو ممتنع انما يكون اذا كان غير
المتناهى المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الاخر منهما
الا بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهى فما يتوقف عليه لا يحصل
ابدا لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له فى المستقبل فوجوده
محال وكل ما يتوقف من الحركات والحوادث على حركات وحوادث فى المستقبل
يجب تناهى تلك الحوادث المتوقف عليها والا استحال وجوده اما اذا كان
الغير المتناهى اى الذى توقف عليه الحادث ماضيا ويكون الحادث مترقب
الوقوع بعده هو نفس محل النزاع اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث
حوادث لا الى اول فى الماضى بالترتيب المتالف فيمتنع حصول الحادث بناء
على توقفه على حصول ما لا نهاية له فى الماضى هو محل النزاع وجعله مقدمة
فى ابطال نفسه مصادرة على المطلوب الاول والذى يقال ان الآن
هو آخر الماضى فيتناهى اى الماضى لان كل ما له آخر فهو متناه ويلزم من
تناهى الماضى تناهى الحوادث الماضية ومنه حدوث العالم فان عنى بانه.

لاول

آخر اى بان الآن آخر الماضى انه لا آخر له فهو كلام فاسد فان عند الحكيم
بعد الان المفروض انات وازمنة غير متناهية كل منها آخر ما قبله
وان شئ براتـه آخر ويكون بعده اد وان الخرى كل منها آخرما قبله فهو
كلام صحيح فانه آخر هذا الماضى وهو اول ما سياتى اذا جعل مبداء وكل
واحد من الزمان و فى بعض النسخ من الزمانين فى جانبيه وفى بعض
النسخ فى حاشيته اعنى الماضى والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما يثبتون هؤلاء
حكم الجميع على الحكم على كل واحد كما يقال كل واحد من الحركات مسبوق بالعدم
فيلزم ان يكون الكل كذا اى مسبوق بالعدم ويلزم منه ان يكون العالم
حادثا وقد دريت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجر سليه وهو ان كل واحد
من الزنج لما كان اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا يعد و لا
يحصى من الصور فان لك ان تقول كل واحد من اعداد السواد على هذا المحل
يمكن الحصول فى زمان واحد محدود اى معين ولا يمكنك ان تقول
الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع ... فى بيان ان
حركات الافلاك لينال مرقد سنح لها ما هو شعاع ما يفيض على نفوسها بسبب
الحركات وفى ان شكل الفلك كرى وفى كيفية صدور النفس عن العقل والغرض
منه وما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة مدبرة
واشرنا الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن
علائق الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق البدنية وانحجابها عن عالم
النور بالعوائق الجسمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية
هو الاخس والمجردة عن المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكر
وقال فلما كان النور الاخس ما عند الظلمات والاقرب الى الظلمات
البعد عن الكمالات النورية واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك

استحال ان لا يكون لغرض لان الحركات ارادية وكل مريد ومختار فلا بد
وان يختار احد طرفي النقيض لغرض يعود اليه اذ لو استوى الطرفان بالنسبة
اليه فالنسبة امكانية لا يقع والشيء اذا كان خيرا في نفسه مثلا وما
لم يكن احب واولى بالاضافة الى المختار لا يختاره لا يقال انا قد نقصد انقاذ
غريق لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير على الغير لانا نقول من قصد
الاحسان الى الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه
او يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان الاول ففعل ذلك
الاحسان يحصل له تلك الاولوية وهي الغرض العايد اليه وان كان الثاني امتنع
ان يترجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء متضادان فاجتماعهما
بين البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها
لا جايز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له في السافل لا مطلقا ولكن
من حيث هذا وذاك عال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل
لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به فعل فاذا لم يفعل لم يحصل
الاولى به وكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث هو مستكمل
انقص مما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فينقلب السافل عاليا والعالي
سافلا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما كان اقرب في مرتبة العلية و
المعلولية الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد منها منه ويلزم ان
يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص لما عرفت ذلك من قاعدة
الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير
فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة قلنا الاحتراز
بقولنا من حيث هذا سافل وذاك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله فان
الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث

سافل صح

الثانية

لكان

اذا انبياء اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الاحراسة للغنم لاغير اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى الامة والى هذا اشار بقوله وعرف ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما يناله دفعة اولا يناله اصلا لان الحالين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل والياس فهي لنيل مقصود نوري اى عقلي ينالها الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور سانح اى عارض للمدبرات من نور الانوار و شعاع قدسي اى عقلي عارض ولكن من القواهر لاختصاص السانح بالفايض عن نور الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد ما كانت منها اى من البرازخ الحركة المتجددة دائما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا يقتضي التغير ثم ما يتجدد في الانوار المتصرفة ليس امرا من الظلمات اى امرا مظنونا من الثناء والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا لجلب ملايم او غضبيا كدفع مناف لما سبق اى من ان الافلاك حركاتها واجبة الدوام يجب ان يبتنى على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا ومن انها لا يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو والهرب من الضد والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفها على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اى فايضا منها متجددا وليست اى المتجددات في المدبرات العلوية صورا ظلمية فانها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها وكذا بما فوقها لا يزيد علومها ولا ينقص مثقال ذرة للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث ووجوب تكررها في كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلى ما ستعلم ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار ونسبة الموجودات

المترتبة القاهرة ايضا متناهية وان كثرت لتناهي العلل والمعلولات
اي القاهرية وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلية التي وصلت
الى نفوسها وهي متناهية وجب تناهي حركاتها فثبت ان الامر غير متناهي المحدد
مما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ واما كيفية انبعاث حركة الافلاك
مما ينال نفوسها من الاشراقات فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة
مما يحصل في نفسه من الهيئات كالمناجي مع نفسه بامور عقلية تحرك شيئا
من اعضائه بحسب ما تفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا ما يؤدي طرب
النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن مناسبة فكذلك نفس الفلك
اذا انفعلت باللذات القدسية لاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك
بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية
وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية
الواردة على نفوسهم كذلك تدوم حركات الافلاك ومواجيدها بدوام ورود
الاشراقات على نفوسهم فالتحريكات تكون معدة للاشراقات والاشراقات
تارة اخرى موجبة للحركات والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي
كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد وانما قيد تغاير الحركتين بالعدد
ليتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما الدور فليتوقف الحركة على الحركة
واما الدور غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسئلة البيضة والدجاجة
فلان الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى توجب الحركة التي
بعدها وهكذا دائما ولما كان كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد
ويختار حصوله على لا حصوله وكل مختار محبوب ودوام الحركة يدل على
فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق
قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق

دايم وتوالى الحركات اى تتابع اعدادها الفرضية على نسق واحد اى من
السرعة والبطوء وغيرهما مما يمكن لحوقه بالحركة فى الافلاك لتوالى
الانوار السانحة اى الفايضة من نور الانوار على نسق واحد فى
الانوار المدبرة لان فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على ما
تحقق على وتيرة واحدة ولما كان الفلك وفاعله متشابهى الافعال وفى
بعض النسخ الاحوال اما الفلك فلكونه بسيطا وهو ماله طبيعة واحدة
متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع بل كل جزء منه يشابه الكل
فى الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة التغير عليه والشكل ما
احاط به حد او حدود وهو مجسم اذا كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب
مثلا ومسطح ان كان سطحا كالدايرة والمربع مثلا فكان شكل الفلك
متشابها والا لاختلف تاثير قوة واحدة هى الصورة النوعية فى مادة
واحدة هى البسيطة وهو محال ولا متشابه اى فى من الاشكال فى وضع شكله
ما يعرض له اجزاء غير المكرى اى غير الشكل الكرى لاختلاف وضع اجزاء
غير الكرة اذ فى جانب منه سطح وفى اخر خط وفى اخر زاوية فيكون
الشكل الفلك كريا وكذا كل برزخ بسيط كالعناصر فيكون اشكالها كرية
بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية العلايق
الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور اى من الامور
الوهمية والخيالية البدنية فقبلت الاشراقات الكثيرة اى من
جميع ما فوقها من الانوار كالقاهرة ونور النور فبما قبلت اى فبسبب
ما قبلت من نور الانوار اى من السوانح واشتركت المدبرات
فيه اشتركت تحريكاتها فى الدورية وبما اختلفت اى وبسبب ما
اختلفت من الاشراقات اى الفايضة عليها لاختلاف عللها اى

الفاعلية وهي القواهر في الشدة والضعف مختلفت تحريكاتها اى في الشرعة والبطؤ والجهرية النور المدبر وان كان اى في وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية من القواهر العقلية ولكن بواسطة وكان كثرة قبول الاشراقات اى من جميع ما فوقه لا يكون الجوهر في كمال كنور قاهر فان القاهر انما يفيض النور المجرد لكمال البرزخ اى لاستعداده لقبول رب نفس من الارباب العظيمة اى التي هي ارباب الاصنام وتدبير اى انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولان يدبره على ما يليق بحرف البرازخ متناهى القوة اى فاض النور المدبر متناهى القوة ليستحكم مع البرزخ علاقته لانه متناهى القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة بين متناهيين في القوة دون المختلفين فيها واذا وجب تناهى قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون في كمال الجوهر كالقاهر الذى هو غير متناهى القوة وانما لم يقتصر في بيان ان المدبر لا يكون في كمال الجوهر كالقاهر على ان المعلول لا يكون في كمال الجوهر كالعلة لانه كان يريد ان يبين في ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ايضا فلهذا اقتصر على الوجه المذكور دون ما ذكرنا قاعدة في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تقريره من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج بلفظة في ان كان الوجود خارجيا والا الى الذهن بلفظة في ان كان ذهنيا فللشئ من علته الفياضة هويته اى ذاته وحقيقته كما هو راى الاشراقيين لا وجوده كما هو راى المشائين لانه اعتبار عقلى لا هوية له في الاعيان ليوجد فيها ولا يستغنى الممكن اى سواء كان في حال الحدوث او في حال البقاء وسواء كان دايم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات

نفس له

فللشئ من

العالم اولم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان
وامثالها من الكائنات الفاسدات عن المرجح لوجوده ولا ينقلب بعد
امكانه في نفسه واجبا لذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح
ورجح وجوده نفسه لكان واجبا واما في حال البقاء فلانه يمكن العدم لذاته
اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع دائما لان ما بالذات لا يفارق
بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته دائما كان واجبا لا ممكنا وهو محال لاستحالة
انقلاب الحقايق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول قد يكون ببطلان
علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الاخر فالـ
وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه
على علل اخرى اي غير الفياضة زايلة وهي امور استعدادية مادية
لافتقار كل مركب من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء
الموانع وحصول الشرايط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب مزاجه
فاذا انفسد مزاجه انفسد ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه
على غيرها فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني
عن العلة في حال البقاء على ما يدل عليه بقاء البناء بعد فناء البناء قلنا لا
نسلم ان البناء علة بقاء البناء بل هو علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات
ما يكون علة حدوثه غير علة ثباته كالبناء فان علة حدوثه هو البناء
لجمعه اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك الاجزاء لليبوسة	بقائه ن د
العنصرية ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كالكوز المشكل الماء بشكل نفسه
فانه علة حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فالثاني لا يمكن بقاؤه
بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول
فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه غير علة حدوثه فيستمر

وجوده بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان تزول
علة الثبات ايضا وهي يبوسة العنصر فينهدم البنا والى هذا اشار بقوله
وقد يكون للشي علة حدوث وعلة ثبات مختلفين كالقصر فان علة حدوثه
فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث
واحدا كالقالب المشكل للماء ونور الانوار لوجوب وجوده علة وجود
جميع الموجودات اي الممكنة بواسطة وبغيرها وثباتها اي وعلة ثباتها
ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زايلة كما ذكر ولذا القواهر
من الانوار اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها
ايضا وما لم يثبت معها فللتوقف المذكور والبرازخ العلوية لما كانت غير
كاينة فاسدة لا يفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها وان
ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف
فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية
محركة اياها متصرفة فيها ادوارا طويلة تحصل بذلك الكمالات العقلية ثم
يفارق الى عالم العقل ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر **المقالة
الرابعة** في تقسيم البرازخ وهياتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها
فصول فصل كل جسم اما ان يكون فاردا اي منفردا يعني البسيط وهو ما لا
تركيب فيه من برزخين كالافلاك والعناصر واما ان يكون مزدوجا
اي مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو ما تركب منهما كالمواليد
الثلثة لتركب كل منها من العناصر وكل فارد اي بسيط فاما ان يكون حاجزا
وهو الذي يمنع النور بالكلية اي عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض
من البسايط والجبال والابحرة الغليظة المتراكمة من المركبات وقس عليه
امثاله مما ياتي واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا كالهواء الصافي في الشفاف

مختلفين

اللطيف

اللطيف واما مقتصدا وهو الذى يمنعه منعا غير تام وله فى المنع مراتب كالماء
الصافى والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه
التى تحجب صفاء مادتها وكدورتها وكثرة شفيفها وقلته وكذا الحال
فى الماء بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية
مستنير تمنع الكواكب المنورة عن النفوذ والوصول الى ما فوقها ولهذا ينكسف
التحتانى الفوقانى وغيرها اى وغير حاجزها الذى هو الكواكب وهى اجرام السموات
لطيف ولهذا لا يمتنع نور البصر عن الوصول الى الكوكب ولا انوارها عن
الوصول الينا وهى اى الافلاك برازخ قاهرة اى صلاد ولهذا من العناصر ولهذا
سميت الافلاك بالاباء والعناصر بالامهات وما يتولد منهما بالمواليد لا
يفسد ولا يبطل لما بينا من دوام الحركات اى الفلكية لموضوعاتها وهى
الافلاك ولان الحركة عرض يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها والبرزخ
الغاسق هو ما تحتها يعنى العناصر وما يتولد منها وانما سماها به لاقتباسها
من الافلاك الانوار العرضية والاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات
من المواليد وغيرها كالاثار العلوية ولم يخرج الغاسق الغاسق اى البسيط
العنصرى عن الاقسام الثلثة اى المذكورة قبل وهى الارض والماء و
الهواء لانه اما ان يكون قابلا حاجزا كالارض او مقتصدا كالماء او لطيفا
كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر الفلك وهو عنده
الهواء لا غير وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد و
لا يحجب عنا الانوار العالية اى اضواء الكواكب واشعتها والتالى باطل فالمقدم
مثله فليس اى بيننا وبينها الا الفضاء وهو الهواء لا غير وما يرى
اى فى هذا الفضاء حاجزا من السحب وغيرها كالضباب ونحوه فانما
هى من البخرة اى مرتفعة من الارض والهواء بسبب اشعة الفلكية وهى

مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الاجزاء وقلتها وصفاها
وكدورتها والماء طبعه الاقتصاد الا ان يمازجه شئ اخر يكدره ويصيره
حاجزا كالطين والتراب وغيرهما مما يكدر الماء من الجامدات والمايعات
هذا حكم البسايط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة واما المركب منها فينسب الى
احدها بحسب غلبته فان غلبت الارض كان المركب حاجزا وان غلب الماء
مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله وكل مركب بحسب
الغلبة ينسب الى احد هذه المركبات القابسة اذا كانت مقتصدة كالبلور
فانها اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء وهذا ظاهر لكن يجب ان
يعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية اي
الجزء الماء فيه اكثر مقدارا واقل قوة اي جذبا الى مكانه من الجزء الارضي ولهذا
المشاؤن مر
كان مكانه الارض وقال جماعة وهم المشاؤن ان اصول النواميس اي العنصريات
اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو الماء وحار رطب هو الهواء
وحار يابس وهو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري لا يخلو عن احدى
الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة فكيفية توجب
عند التمكن حركة الشئ عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة
فكيفية توجب عند التمكين حركة الشئ الى الوسط من شانها التسكين و
التعقيد لانه لا يخلو عن الميل عن الوسط وهو الحرارة او الى وسطه وهو البرودة
على ما شاهد في الحمامات من صعود المتسخن للحرارة ونزوله للبرودة ولا
عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين الرطوبة او اليبوسة لانه اما ان يقبل
التشكل ويترك بسهولة وهو الرطوبة او بصعوبة وهو اليبوسة واذا تركب
الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب
اذ لا يجوز ان يكون في بعض البسايط حرارة او برودة فقط لان التقسيم

الاخر

الاخر اثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط بمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث لئلا يجتمع المتضادان فيلزم انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط التي هي اصول القواعد اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة والحق بالي هذا اى كون النار عنصرا اخر مغايرا عن الهوا بصورة مقومة بل هي انما غايرت عنه بكيفية خارجة فان النار اما ان يأخذوها كما عند العامة اى على ما هو المفهوم عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا يسمون المشتعل والجمر الموجود النورية فيهما ولا يسمون السموم نارا وان احرق لعدم النور فيه واما ان يأخذوها على اصطلاح اخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التي عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار ينقلب هواء في الحال وبرزخ لا يبقى عند شدة تلطفه مستعدا للظهور النور فيه فينقطع عند سلطنة الحرارة ايضا اى كما انقطع عند سلطنة النور فلا يبقى نارا بشيء من الاصطلاحين وبقي هواء الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطيف فيكون صعود المرتفع لتلطفه لكونه هواء حارا لا بكونه نارا ولو كانت اى القاصدة للعلو باقية نارا او على الحرارة التي كانت فيه لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم وليس كذا فلا يبقى نارا لما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما جاور للفلك فيكون هواء مسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفي بعض النسخ والشهب وهذا او لمطهو حقطا .

لان الحرق ليس من خاصية النار فان الحديدة الحامية يحرق والهواء
الحار شديد الحرق والاستدلال بما يرى فى المصباح من شبه ثقبة فى
صنوبرتيها وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر ويحرق ما لاقتها ليس بشى
فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما فى الثقبة نارا بل انما هو هواء فان
النارية كلما كانت اقوى فهى اقدر على الاحالة الى الهواء وبالتلطيف وان
ضعفت عن الاحالة اى عن احالة المادية الى الهوائية بالتلطيف فيقوى حالة
الدخان اه وكذا يكثر الدخان فى الحطب الرطب لضعف الحرارة ولا
ويقل فى اليابس لقوتها فما قرب من الفتيلة ونحوها اى من اصول
الشعل يلطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة فلكونه
هواء لطيفا ينفذ فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فيبطل
ما استدلوا به ثم ان هؤلاء اى المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذى
لم يقبل التشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة
وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارق اى ما عند الفتيلة والفلك
الهواء الا فى حرارة مختلفة بين الشدة والنقص فهو هواء حار وان
فسرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير وسهولة النفوذ فلا شك
ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك واذا كان كل ما يلزم
النار يلزم الهواء وجب ان يجعل عنصرا واحدا مختلفا حرارته بالشدة
والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اى الملاقية
لها والقريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة
وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان يكون هى يابسة
بل بان يكون هى حارة فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة
لا اليبوسة وليس الفناء اى النار يعنى الرطوبة اى عن مادة نفسها

ولذلك نـ د

كونه بما عند الفتيلة نـ

لشدة

لشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة بل على قاعدته اى على قاعدة هذا القايل
اذا انحللت موادها بالتحليل يجعلها رطب لانها تصير بخارا او هواء فيصير اشد
ميعانا فالاصول اى اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف
واعلم ان اللطيف اى الهواء وما يجرى مجراه فى اللطافة كالابخرة والادخنة
الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء وما يجرى
مجراه اشد السخونة ويزيد الحرارة بازديا اللطف ويكون اللطيف اشد
سخونة من الكثيف لبطلان التوالى لاختلاف اجزاء الهواء فى الحرارة
والبرودة ونقصان حرارة الابخرة والادخنة بازدياد اللطف و
البعد عن الارضية ووجدان الكثيف احر من اللطيف واليه الاشارة
بقوله لانه بعد اللطف قد يقل فيه اى الحرارة ولهذا فمن الماء
ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان يختلف
الهواء فى الحرارة والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض فيهما بسبب كثرة
انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك بسبب سرعة حركة وسطه
وبطوء حركة طرفه وهو ما قرب من القطبين وما بعد عن الارض و
الفلك ككرة الزمهرير باردا لمخالطة الابخرة البارده وبعده عن
المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليست الصور الا الهيئات
الظاهرة اى الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان كذلك فلذلك يتاتى للقايل
ان يقول اللطيف الذى هو اشد حرارة له صورة اخرى غير التى لما هو اقل حرارة
وان سمى ما اشتد من الهواء حرارة نارا فذلك سلم جوازه اذ لا نزاع فى
التسميات ولا مشاحة فى الاصطلاحات فيكون يعنى عند هذا القايل
المسمى اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها
وقول القايل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء
لما طلبت موضعا اعلى الى موضع الهواء بل وقفت عنده اى عند الهواء ولا

القليل

الهواء

يقف كما هو المشاهد من ارتفاع شعل النيران وصنوبرات المصابيح ش

الملك فى له كلام غير مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتدت حرارته

اشتد ارتفاعه لا لان لهج اى عند اشتداد الارتفاع حقيقة اخرى بل

لان لهج لطافة اخرى فزيادة الارتفاع لصيرورته الطف لا لصيرورته

نارا ثم من الذى شاهد نارا ارتفعت حقيقة اى الى مقعر الفلك مع

ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة المفارقة لاصولها يستحيل على القرب

هواء وما عند الفلك يقول الخصم انه يتسخن بحركة الفلك اى هو هواء

متسخن بحركته لا انه عنصر اخر هو نار ثم العجب الهم اى المشائين فى الممتزجات

ادعوا نارية واذا علمت ان النار التى توهموها عند الفلك لا ينبغى لها

الينا قاسرا اذ الفلك لا يدافعها اى على الاستقامة لتنزل الينا بل ان سلم

دفعها لها فيكون على الاستدارة وما يفرضه فارض انه ينزل لبرد الجلد

الليل على ما ظن لا يكون نارا اى نارا يلطف ويحلل كما هو الموجود عندنا و

المطلوب فى الممتزجات لخروجها عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها

على النزول فهذه التى عندنا يلطف ويحلل فكيف يكون نارا لها برد كما ظن

فلم يقع فى الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة اى من اشعة الكواكب

سيما من النير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء مبعانه للحرارة وهو اذا تمكن منه

برده اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها لو تمكن منه برد الهواء المستفاد

منه اى من الماء لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض يجمد اى فى صميم الشتاء

الا انه اقرب الى المكان من الارض فالحر غريب اى فى الماء وليس له فى ذاته

وانما هو من النور اى الكوكبى كشعاع الشمس او الحركة المعللة بالنور اى

المدبر كالماء المتسخن بالخضخضة والبرد التام كما فى الماء المتجمد

مثلا ليس معللا بمجرد البرزخ ای البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما فان

البرودة لو كانت معلولة بالماء والمهية وحدها لما تصور سلطانها انين لها بنه

لانها

حقيقة نور

لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فهي اي البرودة معللة بذاته اي بالجسم العنصري
كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي الحركة المسخنة
ومجاورة الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرد معلل بامر
عدمي استشعر ان يتوهم انه عدمي فاستدرك وقال الا ان البرد وجودي
اذ البارد كالجمد اي الثلج ونحوهما يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمي
لا يؤثر تاثيرا وجوديا محسوسا وان جاز ان يكون جزئية كارتفاع الموانع
فانه جزء العلة التامة واللازم للماء في الاحوال كلها تسخن او الجمد
الانقصاد وهو ظاهر اذا الجمد كالبلور في الانقصاد الا ان يخالطه
شئ اي ما يزيل انقصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد بيان
انقلاب بعضها الى بعض اعني بيان الكون والفساد الذي هو تغير الصورة
الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصورة فقال
والهواء ينقلب ماء كما يرى مما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات
ولا يتصور ان يكون اي تلك القطرات للترشح اي من داخل الطاس الى خارجه
وهو ظاهر لانها تركب الطاس وان لم تماسه الجمد من داخل اصلا وكذا تركبه
وان ماس بجميع داخل الطاس ولم يتخلل منه شئ وايضا تركبه لا في موضع
الرشح ولو كان له لم يكن شئ من ذلك ولكان من الماء الحار اولى للطافته
وسرعة خروجه والوجود يكذبه فتعين ان يكون اي تلك القطرات
هواء صار بشدة البرد ماء ومما استشعر ان يقال لا نسلم ان القطرات
لو لم يكن للرشح كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان يكون لانجذاب الاجزاء
المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما هو راي منكري الكون و
الفساد قال وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائية المتبددة في الهواء
انجذبت اليه ولو كان كذلك لكان انجذابها الى حياض كبيرة وفي بعض النسخ

كثيرة اولى لان الانجذاب للبرد وبرد الحياض المملوة بماء بارد ان حمد الكثير
من برد الطاس وليس كذا اذ لو كان كذا لكان ركوب القطرات على الطاس
عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان الطاس وان كان مكبوبا على
الجمد عند حياض مستنقعات تركبها من النداوة مثل ما كان دونها
اى دون الحياض وذلك اى ركوب النداوة فى جميع المواضع سواء اى
على التسوية فرض فيه اى فى الجميع الابخرة كثيرة او قليلة ولو كان ركوب النداوة
لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر وعند قلتها
اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلق بقوله فرض ويكون التقدير
وذلك اى ركوب النداوة حاصل فى جميع المواضع سواء فرض فيه الابخرة
كثيرة او قليلة والمعنى واحد وللماء صيرورة هواء اينا شاهد من تحلل الابخرة
وهى ما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار
شديدا اى تحللا شديدا والخلاء لا بالغاو تلطفا فى الغاية حتى يزول
اقتصادها اصلا بحيث يتلطف بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون
هواء وانقلاب الماء ايضا من استحجار المياه اى بعضها لا كلها ولا اجلها
على ما يشعر به الجمع المعرف فى الحال اى حالة الخروج عن منابعها وهو مشهور
معروف فى بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية فى الماء ينعقد بعد
انفصال الماء عنها بالتحجر فليس بشئ لانه لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء
الارضية فيه لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا لتوقفه على التبخر وهو لا
يكون دفعيا وليس فليس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب
بعض الحيوانات حجرا كما ورد فى الاثار ان جماعة مسخوا حجارة ويؤيده رؤية
المسافرين فى المدن الخربة من هذه الاثار كثيرة اما انقلاب الهواء ماء ات
ذات نوزير ترى فى القدح وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير والتفاغات
جبير

العظمة

العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين من بعد سد منافذه التي يدخل
فيها الهواء الجديد فانه يحيل هواء الكير الى النارية ولذلك قال التي يجعل
الهواء نارا ذات نورية والسموم من هذا القبيل عند بعض لانه هوا انقلب
نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات لكنك قد علمت فيما سبق ان
الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار
دون عكسها اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسها ليكون قد الى الجميع الان دواجات
التي بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الاخر كالماء
الى الارض والهواء الى النار يجب انقلاب الاخر اليه اى الارض الى الماء والنار
الى الهواء اما الاول فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه
الحارة امواها سيالة واما الثاني فكما يشاهد من الشعل الصاعدة التي
هو انطفاء الحرارة المخصوصة فيها والا كان في الادوار الغير المتناهية لم يبق
شيء من ذلك الا انقلب الى هذا فلا يبقى منه شيء وهو محال لانه ينتقص
العناصر ويختل نظام التركيب اذ لابد له من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب
اى انقلاب كل من العناصر الى الاخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها
الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلابه
الى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء
فلنسبة الحامل وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين
اليهما اى الى الصورتين او الكيفيتين التي خلعت والتي لبست سواء في الامكان
اى في امكان خلع احدهما ولبس الاخرى فيكون لهما حامل مشترك يخلع
احدى الصورتين والكيفيتين ويلبس الاخرى والنار ذات النورية لنورية
لنوريتها اذ بها شابهت العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر
وهي اى النار ذات النور التي اتفقت الفرس انها ملسم اردبيهشت وهو

نور قاهر فياض لها اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع
هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع و
المدبر له فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
لا بسيطة بمعنى انها من شانها ان يكون بالقوة دون ما يحصل فيها على ما
ذهب اليه المشاؤن فانه ابطله فيما سلف وبين ان الهيولى نفس الجسم
البرزخى فلذلك قال والهيولى هو البرزخ اى الجسم يقول له فى نفسه اى لا
بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيات اى الاعراض القائمة
بالجسم حامل ومحل وبالقياس الى المجموع منه اى من الجسم ومن الهيات
وهو النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى الافلاك غير
مشتركة اى هيئات برازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا ينبدل وهو
واضح مما مر غير مرة فصل فى بيان انتهاء الحركة كلها الى الانوار المجردة
او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال ولك ان تعلم ان الحركات
كلها سببها الاول اى الاعلى النورى اما كونه نورا مجردا مدبرا كما
للبرازخ العلوية والانسان وغيره اى من الحيوانات واما الشعاع الموجب
للحرارة المحركة لما عندنا كما نشاهد من الابخرة وهى ما يرتفع من الجسم الرطب
والادخنة وهى ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده
اياهما الى فوق ثم شرع فى بيان انتهاء كل حركة الى النور فقال واعلم
ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت نفس حركته بطبيعته بطبعه
لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان فى حيزه الطبيعى ما تحرك بل
ينتهى اى حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعى
الى فوق من الهواء والقاسر اما ان ينتهى الى نور مجرد مدبر كما فى
الاحجار التى يرميها الانسان الى فوق او امر ما معلل بحرارة توجبه و

نزول

نزول الامطار ايضاً اى كنزول الثلج والبرد ونحوهما لهذا اى لامر ما
معلل بحرارة يوجبه لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة من انعكاس
الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل لتصعيد الاجزاء
المائية والارضية الى فوق بالقسر فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة
عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار
وسبب ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهى
من الانوار العرضية فيرجع اى حاصل الحركات كلها الى النور كما فى الحركات الارادية
او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية
المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهى الى الحركة القسرية المعللة
بنور عارض ثم اذا غلب البرد على البخار اى لو صولها الى الجو البارد الزمهريرى
تكاثف فيجد ماء وليس الحذاره الابناء لحرك حرارة على ما يشاهد
فى الحمامات من صعود قطرات اى بخارات وانما سماها اى البخارات قطرات تسمية لها
باسم ما يؤول اليه كما يسمى العصير خمراً وتكاثفها يبرد ونزولها قطرات بيرد جدا
وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحاباً ويحتبس فيه الدخان
واراد التخلص بتقلقل اى ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم و اذام
المصاكة لينخلص يسمى اى ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم
يحصل من تمزيق عنيف للتقاوم يتقدمه ضوء عظيم هو البرق وهو
نارية تحصل للمصاكة وانما يرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت
لا بد له من حركة الهواء ثم وصوله الى الصماخ ولا حركة دفعية فيحتاج
الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت
الدق بعده بزمان وقد ابتنى اى الرعد الذى هو تقلقل الدخان
بل حركته على الحرارة لابتنائه على البخار وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض

١

لمانع
الشعاعي لما سبق وقد ينفصل الدخان اي عن السحاب نازلا الى الارض
تمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي فيشتعل الكثافة جوهره
ودهنية في مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي ريح سحابية
دخانية ساذجة ينفذ في الاجسام المتخلخلة ولا يحرقها بل يسودها ويحرق
ما فيها من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيس دونه ومنها غليظة
وهي ريح سحابية دخانية ذات نورية يحرق جميع ما يصادفه من الاجرام
حتى الحيوانات في الحجر وربما هدت الجبل ودكته والحدس يحكم بانه لولا
انضمام قوى روحانية يوجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما
اوجبت بنفسها هذه الاشياء واعتبر هذا المعنى في الرياح والزوابع التي
تقلع الاشجار العظام وتخطف المراكب من البحر وغيرها اي غير الصواعق
كالحريق وهو النار التي ترى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب
وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود
في الهواء فان مادة الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت
فان اتصلت مادته الى الارض ترى الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق
وان تلطف بسرعة للطف مادته انقلب نارا وشفت فظن انها انطفت
وهو الشهاب وان لم يتلطف بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا ودار مع
النار الدايرة او الهواء الحار الداير لموافقة الفلك تشييعا له فهو الكواكب
ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما بقي اشهرا لكثافة المادة وان
استحجر ظهرت علامات حمر هايلة من الهواء فان استحجر لغلظ المادة ظهرت
علامات سود وقد يحدث من فضله مادة الشهب السموم مع انه قد
يكون ايضا عن هبوب الريح على الارض غلب عليها نارية والدخان اذا
مر بالبرد لا ينتقاله الى الطبقة البادرة وانكادته برده ايثقل

الازوية الاعصار
تيار ابار بيركرداد

استحجر: النجم بكار
الارس اكشتة

فيهيط

فهبط راجعا او رجع وذلك اذا لم ينكسر حرة بردها وصعد لحقته الى الهواء المتحرك بحركة الافلاك فلا يقوى على الصعود لدفع مجاور الفلك داير بموافقته من القوابس اى مجاور من القوابس وهو الهواء المتحرك تشييعا للفلك وفى بعض النسخ لدفع مجاور الفلك داير بموافقته من القوابس والمعنى واحد ودا ير حال عن المجاور وتحامل اى الدخان المصرود والمردود وقوع على الهواء كثقل المصرود وشدة اندفاع المردود منبدد اى متفرقا مبدد ار

ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول فلاختلاف الاسباب المحركة له واما الثانى فلما يرد بعضا دايرة سهام الجهات مختلفة كان منه الرياح اذ يحصل من قوة حركة التحامل تموج الهواء و هو الريح والسبب الاكثرى لحدوثها هو رجوع المصرود والاقلى رجوع المردود وقد يحدث الريح بحركة الهواء وحده لتخلخله بالسخونة وكان السبب الاول فى هذه الاشياء ايضا الحرارة انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح ولا حرارة عندنا اى فى عالمنا هذا الا من شعاع النيرات اى الكوكبية ومن نيرات حاصلة بقدحنا وهذا حاصلة بعدها اذ

يسير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم المرجع صادر عن الانوار المشرقة التى لنا فيكون السبب فى حركة هذه الاشياء النور لان سببها الاول الحرارة وهى من النور العارض والجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار والعيون الى مكانها الطبيعى وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون انما هو لابخرة محتقنة اى فى باطن الارض يتكاثف البرد فيصير ماء وكذا الزلازل اى هى من ابخرة محتقنة فى باطن الارض يريد التخلص فاذا لم يجد

فلما زلزلت الارض وسبب الابخرة ما سبق اى من حرارة الاشعة
الكوكبية فالحركة كلها سببها النور مجردا كان او عارضا والحركات
فى البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات الا ان الاشراق
من الانوار القاهرة لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة
الفلكية فينا فى كون جميع الحركات معلول النور والمباشر للحركة
النور المدبر فالعلة هناك اى فى حركات الافلاك النور المجرد
مع النور التام والحركة اقرب الى طبيعة الحياة النورية اذ هى
مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف التكون فانه
عدمى قد يحتاج الى علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية
ولانه مقابل للحركة التى هى الملكة فيكفيه عدم علة الحركة فان
علة العدم المقابل للملكة هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار
الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة
وهى ما لا حياة لها فلولا نور قايم اى بذاته وهو النور المجرد او عارض
وهو القايم بالغير فى هذا العالم ما وقعت حركة اصلا وصارت الانوار
علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور
اى معد لحصوله لا انهما علتان اى الفاعليتان بل بعد ان القابل
لان يحصل فيه نور من النور القاهر الفايض بجوهره على القوابل
المستعدة ما يليق باستعدادها فاذا تم استعداد القابل بالحركات
الفلكية والحرارة المستفادة من الاشعة الكوكبية افاض المفارق
عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض واما النور فيوجبهما
اى الحركة والحرارة ويحصلهما بسنخه اى باصله والنور فياض لذاته
فعال بماهيته لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب

اى علتها

اى علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها المفارق فان الكوكب اذا قابل
كثيفا اعده لان يحصل فيه من العقل المفارق نوره وهو المسمى بشعاع
الكواكب والنور التام كنور الكواكب له فى نفسه بان يكون علة
اى معدة للنور الناقص كالشعاع وما وجب بالمثلث زواياه الثلث
اذ لو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا
يفرض دونها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال
والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل فرض المثلث دون الزوايا فهى واجبة
به وكذا جميع الامور اللازمة للمهيات علتها نفس تلك المهيات
فيجب بها لا بغيرها مع كونه اى كون المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا
وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور
عارض وهو نور الكواكب يوجب نورا عارضا هو اشعة الكواكب
على شرايط كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل كثيفا الى غير
ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى علة لعرض ظلمانى جاز ان
يكون عرض نورانى شرطا لعرض نورانى والحرارة والحركة تستدعى
احدهما صاحبه فيما له صلاحية القبول اى فى الاجسام العنصرية
وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها لا يستدعى الحرارة اذ ليس لها
صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف اثاره وتعدد ها لاختلاف
القوابل اى الجسمية واستعداداتها اى المختلفة تجب اختلاف
الحركات والاشعة والا لما اختلفت اثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة
وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية يعنى بالنور النور
المدبر لا نور الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ
السفلية فان الحركة فيها قد تخلو عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة

كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتهما اى صحبة الحركة والنور اتم من صحبته
احدهما مع الحرارة لان الحركة قد ينفك عن الحركة كحركات الافلاك
وكذا النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت واللعل ونحوها واذا
تتبعت الاشياء لم تجد ما يوثر فى القريب والبعيد غير النور فلا موثر
فى الوجود غير النور المحض الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود
والجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين كانا او جسمانيين
من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت فصارت
الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب وتم جميعها عندنا
بالحركة كالتنمى والتكلم والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة
للحركات اى الروحانية والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى
حركة واتم حرارة اى من الثانى العناصر واقرب الى طبيعة الحياة
لما سبق وبه تستعان فى الظلمات اى على ازالة الوحشة الحاصلة
من الظلمة وعلى غيرها من المآرب التى لا يمكن حصولها فى الظلمة بدون
النار وهو اتم قهرا اى مما عداه من العناصر واشبه بالمبادى اى المجردة
لنوريته وهو اخو النور الاسفهبد الانسى لاشتراكهما من اوجه
منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا من العقل متعلقا بالجسم وقهاا
لما سواه وطالبا الاعلى رتبة ومكان مثله فى الجميع ولهذا عرفت الاوايل
النار بانها اسقطس شبيه بالنفس اى فى النورية والاضاءة وغيرها
مما ذكرناه وكما ان النفس يضئ عالم الارواح كذلك النار يضئ عالم الاجرام
ولان لله تعالى عوالم ولله فى كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم
العقول والكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك ونظيره فى عالم المثال و
النفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى عالم العناصر وكذا النار سيما

فظلك

فظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا للتدبير لرغبة بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ هالهم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة خلفاء الله فى ارضه ويؤيده قوله تعم يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض وقوله تع انى جاعل فى الارض خليفة وكانت الخلافة الكبرى للنفس والصغرى للنار لانها تخلف الانوار العالية والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهمة ويصلح الاغذية والاشياء الفاسدة وينضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى لان نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها العارض وكانها آلة الانسان بها يتم خلافته فلذلك قال وجهاتا اى بالنار والنفس يتم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك اى فلكونها اخا النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان وجعلوه قبلة للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات وبنوا له بيوت نيران معظمة وهياكل محكمة واول من جعل ذلك هو شنك ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل واكد ذلك واوجبه فرشاد زرادشت الفاضل المؤيد واغا عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية ولضوؤها وشدة ها حركة ومكانا الثانى انها ما احرق الخليل تم والثالث ظنهم ان تعظيمهم ينجيهم من غدا لها يوم المعاد والانوار كلها اى سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانها واجبة التعظيم شرعا من الله نور الانوار فصل فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغير فى الكيفيات لا فى الصور

تعظيمهم

الجوهرية فانه الكون والفساد والثلم او لان بعضا من الاوايل القايلين بان
الكيفيات الاول المحسوسة هي صور العناصر لما ظنوا ان الاستحالة في الكيف
مع بقاء الحقيقة النوعية محال انكر والاستحالة في الكيف وقالوا الحركة
لا تسخن بل يظهر الحرارة التي كانت كامنة في المتسخن وبروزها ولهذا
يقال لهم اصحاب الكمون والبروز ولا لمجاورة الجسم الحار كالنار للماء بل
يفشو فيه اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد المص ابطال مذهبهم فقال
الحرارة التي يوجبها الحركة ليس كما يظن انها كانت كامنة واظهرها
الحركات واعتبر بالماء المخضخض فان ظاهره وباطنه يسخن وكانا قبل
ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن يعني كما يظنه الكمون والبروز
لبرد الباطن والتالي باطل فالمقدم مثله فالكمون والبروز باطل والحركة
مسخنة واعتبر ايضا بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه
اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار بل يفشو فيه
اجزاء نارية معها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها
لا لمجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اي تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو
لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في القماقم الحديدية و
النحاسية على نسبة قوامهما ومنع الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف
لكثرة مسامه وكثرة منع فشو القماقم لقلة مسامها وكان يجب ان يكون
تسخن الخزفي اسرع وليس كذا لان الحديدي اسرع تسخنا فليس الامر
كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف يدخل في الظرف المملو الذي لم
يبق منه مكان لفاشي ولم يخرج منه شيء لكونه مسدود الراس حتى يدخل
بدله شيء ثم الماء كيف لم يطفئ ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية
ببرودته ورطوبته ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه

المخضخض ر

اذا الاجزاء

فيها
اذ الاجزاء الجمدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودها وكثافتها
وهذه العواكيس اى الارض والماء والهواء اذا امتزجت اى بسبب
الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها وتم الفعل والانفعال المزاجي
فيها حصل منها المواليد وهي المعادن والنبات والحيوان دون الاثار
العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الآن متكلم فيما يحصل من
المزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا يقتضي قسمة ولا نسبة فبالهيئة
المرادفة للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء
القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة فالمراد
بالكيفية المتوسطة الكيفية التي تستحن بالقياس الى البارد
وتستبرد بالقياس الى الحار وبهذا التقييد خرج الالوان والطعوم والروائح
وامثالها الحاصلة من المزاج شرحه الحاصلة من كيفيات متضادة
هي الكيفيات الاول المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات لاجسام هي
العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا
لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا
لا مزاجا ولو لا تصغر الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء الاخر فلما حصل التفاعل
الذي هو عند القائلين بالصور النوعية ان هذه صورة هذا العنصر يفعل
في مادة ذلك وصورة ذلك في هذا الى آخره ويلزم كون القاهر مقهورا والكاسر
مكسورا على ما هو المشهور عند الذاهبين الى ان المؤثر هو الكيفيات لا غير ان
كيفية هذا يفعل في مادة ذاك وبالعكس وهذا اصح لان المشهور لا
يتمشى في المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتهما
بل لاختلاف الكيفيتين ولمن قال بالمشهور ان يمنع كون هذا مزاجا
لانه ليس من العناصر الاربعة متشابه في جميع الاجزاء اى لا يختلف الكيفية
المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان

والمزاج م

الاجتماع م
التفاعل م

سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الآخر كان ذلك الاجتماع
تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من تركيب العناصر
الذى لا يكون الا طبيعيا والثانى وما بعده وهو قد يكون طبيعيا كمزاج الانسان
الحاصل من تركيب اعضائه الآلية وهى من تركب الاعضاء المتشابهة الاجزاء
وهى من تركب الاخلاط فهى من تركب العناصر وقد يكون صناعيا كالسكنجبين
والجلنجبين وامثالهما من المركبات الصناعية واذ علمت اى فى اواخر
المنطق ان الصور التى وضعوها اى المشاؤن وهى الصور الجوهرية الجنسية
والنوعية غير متحققة اى فى الاجسام ففى الاجسام لا يكون الا بتوسط
الكيفيات بواسطة التفاعل على ان يفعل كيفية الماء مثلا فى مادة
الهواء فتكسر حرارته وكيفية الهواء فى مادة الماء فتكسر برودته فيحصل كيفية
لا يكون بحرارة الهواء ولا ببرودة الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان
يفعل الصور النوعية التى لبعضها فى مادة البعض الآخر وبالعكس ولان
الصور باقية فى الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا لابتنائها على الصور الغير
المتحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اى عند المبطلين للصور
النوعية ان الفساد تبدل بالكلية اى هو تبدل البسائط بالكلية
وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات
اى من الكيفيات لا من الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه
المركبات اى المركبات المزاجية للمواليد الثلثة التى هى حيوان ونبات
ومعادن ومن المعادن كلما حصل فيه اى كل ماله برزخ نورى وفى
بعض النسخ زبرج نورى اى زينة نورية اذ الزبرج الزينة وثبات به
اى بذلك الثبات والنورية تشبه بالبرازخ العلوية اى الكواكب كالذهب
والياقوت ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة المشبهة بالكواكب
فى الثبات والنورية كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول الفاضلة

الذهن

التي هي اربابها وهذه امثالها كان محبوبا للنفوس اي الناطقة مفرحا لها
فيه عز ولهذا يكون نحن يزاعند من له ذلك كل ذلك من جهة كمال
بنائه واما يناسب بالمحبة للتنقيص اي للمعان من نقص اذ الملح النوري
فان النور محبوب بالطبع ولهذا تميل اليه الحيوانات بالليل وحيا دستر
وينزول عنهم وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء اي المواليد
الجوهر الارضي لحاجتها اي لحاجة تلك الاشياء التي هي المواليد الى حفظ الاشكال
والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضي عليها اذ الاستمساك والثبات
لا يتصور الا بركات اسفندارمذ الذي هو نوع رب الارض عند الفرس و
لذلك قال وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض كثير العناية بها اي بهذه
الاشياء وهي المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه اي صنم
اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن الجميع اي جميع الاجسام لنزول
بتبعه كان حصته كذبا نوبيته اي اسفندارمذ عن كل صاحب
صنم الانات اي حصته الاناث وفي بعض النسخ حصته الاناث
وهو الاظهر والاولى فكما ان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل
عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها نوش في الارض عالية
وهي متاثر عنها سافلة كذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار
القاهرة التي هي ارباب الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل
شي اذا اخذ غير كيفياته اي الاول المحسوسة وفي بعض النسخ عن
كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شي اذا اخذ ذلك
الشي دون كيفياته ومعنى الثاني اذا اخذ ذلك الشي مجردا عن
كيفياته وانما قيده بهذا لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاول
فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الذي يكون ذلك

استعداد
التى ضمنه على ماسبق فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو
مد وكذا طبيعة كل نوع غير كيفياته وهو رب ذلك النوع فارباب الانواع
هى طبايع الانواع ومدبرها ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع
بالملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوى على ارسطو فى تعريفه الطبيعة
بانها مبدا اول الحركة ما هى فيه وسكونه بالذات بان هذا لايدل على
الطبيعة بل يدل على فعلها فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية
فى الاجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبرة لها و
مبدا لحركتها وسكونها بالذات ويفعل لغاية ما فاذا بلغت اليها اسكت
والمزاج الاتم ما للانسان اذ لا اقرب منه الى الاعتدال على ما شهدت
به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره من الحيوانات
كان اذ البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستدعى من الواهب
اى للصور كما لاهو النفس الناطقة والانوار القاهرة علمت استحالة تغيرها
فان تغيرهم لا يكون الا التغير الفاعل وهو نور الانوار ويستحيل اى التغير
عليه فلا تغير له اى لنور الانوار ولا لها اى للانوار القاهرة ولما استشعر ان
يقال كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الواهب
قال وانما يحصل من بعضها كالواهب وارباب الاصنام الاشياء كالصور
والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج واستعداد لا استعداد متجدد
لتجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل
على استعداد القابل فيقدر الاعتدال تقبل اى القابل من الهيات و
الصور التى ذكرناها فى النسب العقلية فى الانوار القاهرة والوضعية
اى والنسب الوضعية التى فى الانوار العرضية التى للثوابت ما يليق
اى ما باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك ويحصل من

يعق

بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعنى جبرئيل ثم
ولهذا وصفه بصفاته وقال وهو الاب القريب اى من حيث المرتبة
من عظماء رؤساء الملكوت كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة
الطولية القاهرة وان نجش روح القدس واهب العلم والتاييد
يعطى الحياة والفضيلة على اى يحصل من بعضها وهو فائض على المزاج
الاتم الانسانى نور مجرد هو النور المجرد المتصرف فى الصياصى اى الابدان
لانها جمع صيصية وهى كل ما يحصن به الاشياء وهو نور المدبر الذى هو
اسفهبد الناسوت الى البدن وهو المشير الى نفسه بالانانية وفى
بعض النسخ بالايايية وليس هذا النور اى النفس الناطقة موجودا
قبل البدن فان كل شخص اى انسان اذا انا نعلم نفسها واحوالها الخفية
على غيرها اى من النفوس البشرية واذ ذاك نليست الانوار المدبرة
الانسية واحدة اى بالعدد لانها واحدة بالنوع والا ما علم واحد كثر
مثل كان معلوما للجميع لانه اذا كان النفوس الناطقة واحدة بالعدد ومتصرفة
فى جميع الابدان الانسية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانانية فى كل بدن هو
تلك الواحدة ولو كان كذا كان ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اذ ما يدركه
واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره ليس مدركا لغيره فاذا النفوس البشرية
كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد
التعلق بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة فاما ان
يكون واحدة او كثيرة لان كل ما له وجود محقق لا يخ عن احدهما والتالى بقسميه
باطل فكذا المقدم اما الاول فلانه لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة
قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها لا ينقسم بعد ذلك اى بعد كونها واحدة
حتى يكثر بالانقسام كالاجسام اذ هى غير متقدرة ولا برزخية اى متحيز جسم و

وجسمانی حتی یمکن علیها الانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا یتصور
الا علی الاجسام والجسمانیات والتالی باطل لوجوب تکثرها بعد التعلق کما بیناه
فالمقدم باطل وفیه وجه آخر لم یذکره فی الکتاب وهو انها اذا انقسمت
بعد وحدتها کانت الحاصلة بعد الانقسام من حیث هی تلک حادثة
لا محالة والیه سابقة کل منها لان الکلام فی ان ما یتعلق بالبدن حادثة
لا محالة والیه سابقة وهی کل واما التالی فلقوله ولا تکثرها ای ولا یتصور
وفی بعض النسخ ولا کثرتها وهذا انسب لکونها قسیم الوحدة فان هذه الانوار
المجردة قبل الصیاصی لا بد لها من ممیز اذ مع اتحاد النوع لو لم یکن فارق لم
یحصل الاثنینیة وقد حصلت فلها تمیز لکنها لا عیانا نجده ای لشدة
النوریة وضعفها اذ کل رتبة من الشدة والضعف ما لا یحصی ای کل
رتبة من الشدة لها ما لا یحصی من النفوس لانها غیر متناهیة وشدة نوریتها
متناهیة اذ فوقها الانوار القاهرة وهی اشد النوریة عنها واذا تناهت
الشدة دون النفوس لزم ان یکون بازاء کل رتبة من الشدة نفوس غیر
متناهیة واذا کان کذا فلا یمکن التمیز اصلا بین النفوس التی لکل رتبة
ولا عارض ای ولا بعارض غریب ای غیر لازم للمهیة مفارق فان العرض
المفارق لا یخصصه الفاعل العقلی دون غیره للتساوی جمیع افراد النوع بالنسبة
الیه وانما یخصصه بمادة مستعدة لذلک بالحرکات المخصصة لکن لا
مادة للنفس غیر البدن فلا مادة لها قبل البدن فلا مخصص فانها لیست فی
عالم الحرکات المخصصة وتحقیقه ان الامور الغریبة انما یلحق الاشیاء
المتساویة فی النوع لا تفاقات هی سوق اسباب حادثة من حرکات فلکیة
فان الکلام اذا عاد الی ان الامر الغریب علته ما اذا کانت احتاج الی علة
اخری غریبة ولا ینقطع عنها الکلام ویستدعی ذلک اسبابا غیر متناهیة

الاثنینیة

فی التو

على التعاقب ولا يتأتى ذلك الا بحركة دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان
يكون التميز بين النفوس بنفس مهياتها لتساويها في تمام المهية ولا بامر
داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للمهية لاشتراكها فيه وعدم صلاحية
التميز فانا ما لم يتعرض له لظهوره فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تعرف
القياصى فلا يمكن وجودها اى قبل الابدان اذ لو امكن وجودها امكن
وحدتها او كثرتها لان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم لكن لا يمكن
وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها وهو المطلوب طريق
اخر ان كانت [illegible] اى النفوس الناطقة موجودة قبل القياصى فلم
يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض لانها من توابع تعلق البدن
وقد فرضت مجردة عن جميع العلائق ولا اتفاق اى ولا اتفاق ثمة من
الاتفاقيات التى هى سوق اسباب حادثة من حركات فلكية يتوقف
عليه كمال النفوس كما فى عالمنا هذا ولا تغير اى فى عالم النور المحض يوجب كمالها
ايضا اما الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعة ثمة واما التغير فلتوقفه
على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها حجاب ولا
شاغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير انتقشت
بكمالها الخاص بها ازلا لوجود المفيض واستعداد القابل لقبوله مع مقابلة
المفيض وانتفاء المانع فيكون اى النفوس قبل الابدان كاملة فينزلها
فى الصيصية نقع ضايعا لانه كان لتحصيل الكمال وقد حصل والعناية الازلية
تابى ذلك ولهذا لا معطل ولا ضايع فى الوجود ثم لا اولوية بحسب المهية
لتخصص بعضها اى بعض النفوس بصيصية والاتفاقات اعنى الوجوب بالحركات
انما هو فى عالم القياصى فيستعد الصيصية لنور ما بالحركات وليس فى عالم
النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف ومما يقال اى فى بيان اتفاق يخصص

فتصرفها [illegible]

ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان المتفرقات اى النفوس الناطقة
المتفرقة فى الابدان تسنح لها فى حال موجب لسقوطها عن مراتبها وهبوطها
من مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس فى عالم
الحركات والتعلقات اى لا تجدد فى عالم المجردات لما علمت ان تغيرها
لا يكون الا لتغير تعالى عنه علوا كبيرا حجة اخرى هى ان الانوار المدبرة
ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اى فى بدن
من الابدان فليس مدبر اذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ولا يتصرف فيه
بالمرض ووجوده معطل لان الغاية فى ايجاد النفوس وصولها الى
كمالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن مدبرة
كانت معطلة فى الاول ولا معطل فى العالم لان الانوار الالهية الصادرة
عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية انما يوجد
لغايات عقلية فعلية يقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل
ذى كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان غرفيا وقوع
وقت وقع فيه الكل وما بقى نور مدبر اى بعد وقوع الكل وهو اتصال
جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر سيتعلق ببدن لتعلق الكل
وانفصاله وفى بعض النسخ وما بقى نورا مدبرا والاول اظهر واولى لان
هذا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اى الذى وقع فيه الكل
قد وقع فى الازل وفى بعض النسخ فى الازل وهو دوام الوجود فى الماضى
كالابد الذى هو دوام الوجود فى المستقبل ومنها الازلى الابدى اى الدائم
الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع فى الماضى من الزمان
لان الحوادث لا بداية لها وكذا تعلقات هذه النفوس بالابدان و
تصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها نهاية بالمرض

يكون

يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التي هي وقت وقوع الكل ولو كان كذا لكان ما بقى في العالم نفس مدبر اى لبدن انسانى وهذا انما يتم لو لم يجز تعلق نفس ببدن بعد تعلقها ببدن آخر والا لم لا يبقى مدبر وهو محال اذ النفوس كما لا بداية لها فكذلك لا نهاية لها طريق آخر واذا علمت لا نهاية الحوادث اى في المستقبل ولهذا قال لا نهاية اذ الحوادث كما لا اول لها ولا بداية كذلك لا آخر لها ولا نهاية ولو كان مراده الماضي قال لا بداية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت اى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره والغرض انك اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقاتها بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان في كل تعلق يكون نفس جديدة لا مستنسخة ويلزم عنهما ان يكون النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدماء غير متناهية في المفارقات ومستدعية لجهات كذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس غير حادثة اى لو كانت قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات لكونها ممكنة الوجود ومفتقرة الى علة مع ان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية المجتمعة في الوجود ومحال ضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية الحوادث على الماضي لزم ما ذكر بعينه واذا تاملت هذه الحجج باسرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فلانها على تقدير

النفوس

حتى يلزم ان يكون في المفارقات اعنى عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية

صحة مقدماتها انما يدل على ان النفس لا يوجد قبل البدن ولذلك عبر عنه في
الدعوى وقال وليس هذا النوع موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها
لجواز ان يكون قبل كل بدن حاصلة في بدن آخر اللهم الا ان يكون المراد بالبدن
في قوله وليس هذا النوع موجودا قبل البدن بدن بعينه هو البدن
المتعلق به النوع بالفعل في الحال الصالح لتدبيرها اياه وتصرفها فيه لا بدن من
الابدان واما الثانية والثالثة فدون الدعوى فيهما ان النفوس ان كانت قبل
البدن لزم المحال ومن انتفاء المحال يلزم ان لا يكون النفوس قبل البدن و
لا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد
صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانواع
المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات
المدركة بالآلات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون
ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا يدركها الا فيها واما غير المنتزعة من الكليات
فيلزم الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الآلات الا ترى كيف يشترك الكل
في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها بآلة الا انه لا يلزم من تناهي شدة نوعية
النفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما ان لا يقبل
المراتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من
الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما كون الامزجة الانسانية
متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفي حاصرين كذلك شدة
نوعية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية
كاشتمال زمان وخط متناهيين على آنات ونقط غير متناهية وح يلزم
ان يكون كل رتبة من الشدة نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن
كونها غير متناهية لتستحيل نعم قسمة غير المتناهي على المتناهي في المتعددات

يستلزم

فيستلزم ذلك اعنى وقوع غير المتناهى بازاء المتناهى كما استدل به القايلون
بوجوب اسم المشترك عليه بان الالفاظ متناهية والمعانى غير متناهية فاذا قسم غير المتناهى من المعانى على المتناهى من الالفاظ صح ٢ يقع بازاء كل لفظ معانى غير متناهية
ويلزم الاشتراك اذ لقايل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط و
احاد الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهية يكون
بالفعل بخلاف النقط وموجودة معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت الى
الفعل غير متناهية لكنها لم يوجد معا وعلى هذا يلزم فى الرتب انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين ولا يلزم فى النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق القادح فاعرفه
فانه مع وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور
بل الحق ان ينتقش بكمالها كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس استنارته
بنورها لتوقف استنارته على كثافته وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات
لقوته وكماله لا يحتاج فى قبول كمال الفيض الى استعمال آلة كالعقول وبعضها
لضعفه ونقصانه يحتاج فى قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من
مقابلتها دون الالة انتقاشها بكمالها لتوقفه على الالة ولا آلة سلمناه لكن
لا يلزم من عدم اولوية بحسب الماهية عدم اولوية بحسب رتبة من المراتب الغير
المتناهية التى لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية
لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة فى البدن كونها
معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير يقينى سلمناه لكن انما يلزم
ان لا يبقى فى العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها
لبدن اخر على ما اشار اليه ثمة والثانية والثالثة بانهما متناقضتان
لانه الزم فى الثانية من وجود النفس قبل البدن انتقاشها بكمالها وفى
الثالثة الزم من ذلك تعطلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان
جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضته فى الحجة الاخرى وذهب افلاطون

الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف ولقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى
عام وانما قيده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس
على البدن مقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه
وتمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة
بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل يتوقف
وجودها عليه لكونه على هذا القياس جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا
يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا يبطل ببطلانه للبراهين
الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة وابطلها ايضا انها غير منطبعة
في الجسم بل هي ذات آلة فاذا اخرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة
له فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد
لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك
فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا
لوجودها بل لتعلقها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من
نار عظيمة فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس
والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين
معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما على الآخر وتمسك بعض الافاضل
من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها
يجب وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس اولا
يكون كذلك والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة

يخلف

تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثانى لانه اما ان يكون علة تلك العلة بسيطة او مركبة لا جايز ان يكون بسيطة والا فنقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر اصلا وهو ظاهر البطلان اويكون مفتقرا الى علة دائمة ح لا يكون وجوده فى بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثانى فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن اسناد المعلول الى الباقى والا ان كان لم تاثير فى شىء من المعلول وللباقى تاثير فى باقيه كان المعلول مركبا و ان لم يكن لشىء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير فى الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفى صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل موثرا وقد فرض موثرا هذا خلف ولا جايز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا حاصل كلامه ولا يخفى انه مبنى على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد نقلت ما عليه فى اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة فى انه لا يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة فليراجعها من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام فى هذه المسئلة لانها لما كانت من المسايل التى يتبنى عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر المحترز من المباحثة ماهو الحق الذى يجب ان يعتقد ان امعن فى الفكر والنظر

ان شاء الله تعالى فصل في الحواس الخمس الظاهرة للانسان وغيره
من الحيوانات الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي يعرى عن بعضها
كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعرى عن السمع والشم على ما قيل
وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه
النواقص ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة خلق له حواس خمس هذا هو
المشهور وان احتمل ان يكون ان يد الان الزايد ليس لنا ولا نعلم من غيرنا
كالو فقد نوع الانسان احدى الخمس فما كان يتصوره مع تحققه في
نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور مهية الابصار والعنين الذي لا يتصور
لذة الوقاع فالمحصور في الخمس هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق
او ما هو محقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا
اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من
جوهر الروح الحامل لجميع القوى فيدرك الجلد ما ماسه ويؤثر فيه بالمضادة
اذ الانفعال والتاثر انما يكون عن الضد لا المثل اذ الشيء لا ينفعل عن
شبهه ولما لم يكن الة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي لعناصرها
التي ركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاجية ولهذا
كلما كانت الالة اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف في الاحساس و
ما يدرك باللمس هي الكيفيات الاربع الاول والخفة والثقل والملاسة و
الخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس لهذه
الاشياء هل هو تبع الاحساس بالكيفيات اولا وان اللمس هل هو بقوة واحدة
او بقوى مختلفة فليس من المهمات لنتكلم عليه والذوق وهي قوة
رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام
المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي تستحيل الى طعم الوارد

لا بان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل بان تخالطها اجزاء ذى الطعم
ثم يعرض فى جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون الرطوبة مسهلة لوصول
المحسوس الى الحس بان يتكيف بالطعم الذى هو نوع طعمه باعداد المخالطة
اياها لافاضة المفارق الطعم عليها والشم وهى قوة تثبت فى زايدتى
مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى مدركة للروايح بتوسط الهواء المنفعل
والبخار المرتفع من جرم ذى الرايحة بان يحصل فى الهوا حسب مجاورته
لذى الرايحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال
الهواء وهو خطا لان الرايحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرايحة
صغيرا لا يتحلل عنه من الاجزاء ما يشغل تلك الاحيان الكثيرة والمسافات
المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخمة انتقلت من مسافة ما هى فرسخ
بالرايحة جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها
للجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن وفى حوالى موضع المعركة رخمة.
ولا فى نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة فى هذا الطير
وفى كثير من الحيوانات قوية وهى فى الانسان ضعيفة وحسنة رسوم الروايح
فى نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهى قوة
تثبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هى مشعرة الاصوات
بتوسط الهواء والصوت وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل من
تموج الهواء لقلع او قرع عنيف فينضغط الهواء منه بعنف فينتهى
تموجه الى الهواء الراكد فى الصماخ ويموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة
مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه
القوة وتموج الهواء كما ترى من دواير الماء لما وقع فيه والصدا انما
هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عال ارضى وهو كرمى حصاة

فی طاس مملو ماء فیحصل دوایر متراجعة من المحیط الی المرکز وقیل ان
لکل صوت صدی و فی البیوت انما یقع الشعور بهما لقرب المسافة فکانهما
یقعان فی زمان واحد ولهذا یسمع صوت المغنی فی البیوت اقوی مما
فی الصحراء واما الکلام فی القلع والقرع وتشکل الهواء بمقاطع الحروف و
توقف سماع الصوت علی وصول الهواء الحامل له الی الصماخ وغیر ذلک
فقد سبق فی اواخر المنطق فلا حاجة الی الاعادة والبصر وهی قوة مرتبة
فی العصبة المجوفة مدرکة لما یقابل العین بتوسط جرم شفاف لا بخروج
شعاع یلاقی المبصرات ولا بانعکاسه ولا بانطباع الصور المرئیة
فی الرطوبة الجلیدیة ولا فی ملتقی العصبتین المجوفتین ولا باستدلال لبطلان
ذلک کله علی ما سبق بل بمقابلة المستنیر للعین السلیمة وهی ما فیها رطوبة
مائیة شفافة صقیلة مرئیة فیقع للنفس علم اشراقی حضوری علی ذلک
المبصر المقابل لها فیدرکه النفس مشاهدة ومحسوسات البصر اشرفها لانها
هی الانوار من الکواکب وغیرها ای کالنیرات ونحوها لکن اللمس اهم
للحیوان فانه لما کان مرکبا من العناصر وکان صلاحه باعتدالها وفساده
بتغایرها وجب ان یکون له قوة ساریة فی کله بها یدرک المنافی من
الکیفیات التی یبعدها عن اعتدالها ومن غیرها لیحترز عنه بالهرب
منه وهی اللامسة ولهذا کانت منتشرة فی کل البدن ولم یختص ببعض
وان کانت فی بعض الاعضاء اقوی کباطن الکف بل الاصابع سیما
السبابة ولهذا جعلتها الطبیعة کالحاکمة بالطبع فی استعلام
مقادیر کیفیات الملموسات ولاجل ان اللمس یحترز به عن منافیات
المزاج بالهرب والتنحی وجب ان یکون کل الملامس متحرکا بالارادة
حتی ان الاسفنجات التی یظن فیها بخلاف ذلک لها حرکة انقباض

الاسفنجات فی د
الاسفناجات د

وانبساط

وانبساط ولولاهما لما عرفت جنسهما والاهم غير الاشرف وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوان بعد اللمس الذوق ولهذا لا يجد من الحيوانات ما يعرى عنهما بين الحاستين ويجد كثيرا منها قد يعرى عن غيرهما وانما لم يتعر حيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب للنفع اليه ودافع للضرر عنه لكن الاخص بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنافع والملائم وهو الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل ويمكن ان يعيش مدة والا ادى الى هلاكه سريعا كما ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والموذي ولما كان دفع الضرر متقدما على جلب النفع لا جرم وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات الطف اي من المبصرات من وجه اخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفوس الى وطنها الاصلي وعللها العقلي وترفعها عن الامور الجلية الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للحكماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له حظا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه اخر ولا وجه له وكان المشمومات صحفت عن المسموعات المنطمسة العين والله اعلم بحقيقة الحال ولان القلب اقوى الاعضاء حسا لانه مبدا لجميع الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس شيء محبوبا ومكروه الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذ والا تالم واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة المذكورة كذلك خلق لهم حواس خمس

الخمسة الحسية

باطنة وانما لم يذكر المقدمة هاهنا لانه لا نسلم كونها خمسا كما سيجي تحقيقه ولانه
لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر او مجرى اشكال ولهذا
لا تفهم ما اورده من الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليهما اشارة
خفيفة تعين على فهم المباحث الاتية عليها واقول احدى الحواس الخمس الباطنة
الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها
صور المحسوسات باسرها كحوض ينصب اليه الماء من انهار متعددة بها يحكم بان
هذا الابيض هو هذا الحلو والحس الظاهر منفرد بواحد فالجامع غيره ولا بد
للحاكم من حضور الصورتين وبها ايضا يشاهد النقطة الجوالة بسرعة دائرة
والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك بانضمام الحاصر من الابصار مع ما بقي
في الحس المشترك فان البصر ما قابله الا نقطة فلا يدركها الا كذا والثانية
الخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس
المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من
شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج
الى فرط رطوبة والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما
يعلم فيما يفرق بين ما يتخيله في اليقظة معاينة وبين ما شاهده في المنام
معاينة وكذا في غير المنام عند غموض طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال
لكان كل متخيل مشاهدا وليس فليست والثالثة الوهم وهي قوة مرتبة في
التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي يحكم على المحسوسات في الحيوانات
بمعان غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفارة تحمله على الطلب وادراك
الفارة معنى في السنور يوجب الهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه
قوة جسمانية لا يعرف عما يعرف به العقل امتحن في تحرير عقلك الانفراد
في البيات في بيت فيه ميت وتبغير وهمك فلا يناز عما على اختلافها

والرابعة

والرابعة المتخيلة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا لتند الدودة
من شانها التركيب والتفصيل فجمع اجزاء انواع مختلفة كجعله حيوانا من
راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس
فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها ويسمى عند استعمال الوهم اياها
بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات
وبها المحاكيات في الاحلام وهذا في التجويف الاوسط والمتخيلة منها في
مؤخره الخامسة الذاكرة ويسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ وهي خزانة للاحكام الوهمية والخيالية على تفاصيلها
وشبهها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء
بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الالات وبما سطر داو
للحيوان قوة محركة على انها الباعثة ويسمى محركة باعثة لكونها الباعثة
عليها وهي النزوعية وينشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما يلايم و
غضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلايم بيفعل عن تخيل وادراك وفي
الجملة مطيعة للمدركات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد
وقوة اخرى محركة على انها المباشرة للحركة له ويسمى محركة عاملة يثبت في
الاعصاب ويطيع النزوعية فعندما اجتمعت النزوعية على فعل الباعث
القوة المحركة المهيجة للعضلات والرباطات بجذب الاوتاد الى مبادئها
عند الهرب والمرسلة اياها بارخاء الاوتاد عند الطلب وهاتان القوتان
المدركة والمحركة من خواص الحيوان فصل في بيان ان لكل صفة
من صفات النفس لها نظير في البدن وانما كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر
اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولانه مما لا يشك فيه
عاقل ان بين النفس والبدن علاقة وليست علاقتها بر علاقة جرم بمثله

والمتخيلة منهما انه

ولا عرض لمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فان يوجدها البدن
لان تاثيره مختص بما يناسبه وضعا وبحيث هو ولا يوجد الشيء اشرف
منه وليست علته والا لما تاخرت دونه اذ ما لم يحصل بخصوصيتها لم
يفعل وقد سبق انها لا تتقدم فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين
البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعيلها فاقتضت العلاقة الشوقية ان
يفيض من النفس على البدن ما يحكيه فيتولد من القوى البدنية التي هي تطابق
الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا فاضت من النفس على
البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها
الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر
خارج عنها يجب ان يترشح عنه دفاعه كمالاته على البدن المستعد لقبولها
ولذلك صدر المفصل به وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته
وان له في جوهره محبة لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه لكونه علته
وقهرا على ما تحته وهو معلوله لكونه فرعه وان كان ذلك في العالم الاكبر
فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان ولهذا قال فيلزم من النور الاسفهبد
اي النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته وذا قهر على ما تحته من
البدن وهيآته المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه روح القدس طلسم
النوع الانساني الى نوعه الانوار في الصياصي الغاسقة اي الابدان المظلمة
بسبب قهره قوة غضبية لها الهرب عن المضار ويدفعها وبتوسط محبته
قوة شهوانية لها يطلب المنافع ويجلبها وكما ان النور الاسفهبد يشاهد
صورا برزخية اي جسمانية فيعقلها بان يجرد صورها عن موادها الطبيعية
ويجعلها صورا عامة اي كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ بجعل اطوارها
عامة اي بجعل اطوار البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية

الطبيعية ل

ظلماني

ظلمانية نورية اى غير متقدرة بعد كونها كذلك يليق بجوهره اى بجوهر النور
الاسفهبد الذى هو محل تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نورى
مجرد غير متقدر لمن شاهد زيدا وعمرا واخذ منهما الانسانية صورة عامة
تحمل عليهما وعلى غيرهما اى من الاشخاص الانسانية يلزم من صيصيته قوة
غاذية اى مناسبة لتلك القوة العقلية الاخذة من المختلفات شيئا واحدا
يناسبها وهى التى تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذى ولولا
هذه اى الغاذية لتحلل الاغذية المختلفة لتحلل بدن الانسان ولم يحلل
الا فما استمر وجوده لانه انما جلبت الغاذية بدل ما يتحلل من البدن
وكان فى سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور اخر لانه فياض لذاته
فلابد لكل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون
الانوار المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فحصل منه اى من النور الاسفهبد
فى صيصيته قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اى نور مجرد يتعلق بها
وهى المولدة التى بها بقاء نوع مالم يتصور بقاء شخصه فيقتطع قدرا من
المادة اى التى هى خلاصة الاخلاط واجزاء المهضوم ليكون مبدأ لشخص اخر
وكان من سنخ النور ان يزداد بالانوار المتأخرة اى العرضية الفائضة
من نور الانوار ويستكمل بالهيئات النورية اى الفائضة من الانوار
المجردة والحاصلة له من المشاهدات فان احدهما غير الاخرى على ما علمت من
الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها ويخرج اى بواسطة
استكماله وانتقاله من حد الى حد ومرتبة من القوة الى الفعل فحصل
منه للصيصية قوة توجب الزيادة فى الاقطار اى الثلثة على نسبة
لائقة وهى ان يكون الزيادات فى الاقطار على تناسب طبيعى ليبلغ
كمال النشو وهى النامية تخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية

يستمر

واجزاء المهضوم

لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الاخر وبالتناسب الطبيعي زيادة
الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية
ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل المتحلل من
دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وينزع
الغذاء على خلاف فعل الغاذية فيسلب جانبا من البدن ما يحتاج اليه من
الغذاء ويزيده في جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها لتسوت في هذا
الفعل وثالثتها المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالتدبيات
المتاكلة ويشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال
الاشخاص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة الى
الكمال المقداري وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار
الفساد احتيج الى المولدة الحافظة للنوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية
جاذبة باتيها بالمدد لتخلفه بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اى المدد
ليتصرف المتصرف اى الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا
الى ماسكة تحفظ ما يرد عليه لتمكنها يتصرف فيه وهاضمة هرية اى تهيئ
المدد وتعده اى وتجعله مستعدا للتصرف اى لتصرف الغاذية اذ لولا
احالة الهاضمة الغذاء بحيث يصلح ان يصير جزء المغتذى لما قبل تصرف
الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة اى مع المغتذى وهذه القوى
اى الرؤسا الثلث التى هى الغاذية والنامية والمولدة والخوادم الاربع
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التى لم يذكرها
كلها فروع للنور الاسفهبد في صيصيته اما باعتبار انها فائضة منه
فيكون فروعا له واما باعتبار انها لا ينفرد بفعل دون استعمال النور لها
فهو اصل في الفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس وانها

ليجوزت

كما

كمالات لتحصيل كمالها فهي خوادم لها والصيصية صنم للنور الاسفهبد
والفرق بين كونها صنما لله وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال وهو
صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التى يتعلق
لها وجميع الصيا هى الانسية اصنام الروح القدس ويحتمل ان يكون البدن
صنم النفس والمجموع صنم رب النوع وهذا اظهر لان النوع هو المجموع
لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه اى من الاسفهبد باعتبارات
فيه اى من القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية
كما تقدم وشركه اى ويشركه احوال البرازخ اى الجسمية المستعدة
لقبول قوى النفس واثارها فان للقابل مدخلا عظيما فى قبول الفيض
فان ما هو اشد استعدادا هو اشد قبولا وبالعكس ويدل على تغايرها
اى تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية قبل بعض كالمولدة
او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية واختلاف
الاثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها
عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة لما كان شىء من ذلك فهى متغايرة
والانسان استوفى قوى الحيوانات والنبات التى هى التغذى والنمو و
التوليد وزاد عليهما بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة
مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه
فى الوجود فقد احاط بالموجودات علما فصل فى بيان المناسبة
بين النفس الناطقة والروح الحيوانى وفى ان الحواس الباطنة ليست كما
كما نعم المشاؤن وفى حقيقة صور المرايا والتخيل النور الاسفهبد لكونه
فى غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف
فى البرزخ لكونه فى غاية الكثافة والظلمة والشئ انما يتصرف فيما بينه وبينه

والتجلى

مناسبة كاللطيف في اللطيف والكثيف في الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما
كاللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية الا بتوسط مناسبة ما وهو ماله
ادنى اللون الاسفيد مع الجوهر اللطيف الذي سموه الروح الحيواني وهو
بخار حار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلوصها على النسبة
الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب وذلك لان الدم
اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه حرارته
فيتميز بخاره سائرا الى التجويف الايسر من القلب وذلك حرارته الايسر
وخاصية مادته وما حيين ينا سبها بالاجرام السماوية في لطفه وشفيفه
ونوريته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد فلذلك قال في بيان
مناسبة الروح ادنيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما شابهه
البدايع العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال زان البخار الحيواني
اذا صعد الى الدماغ وتردد في تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه وقل
شفيفه وحدث فيه صقالة مراتبه بها يصلح لظهور العالم المثالي والشبح الجمالي
فيه فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اي الماء الصافي
لم ذلك وهو ان يظهر عنده المثل والاشباح القائمة لا في اين وغيره اي
وغير المقتصد الصافي الذي هو الماء من العنصريات كالبلور والزجاج و
غيرهما مما يوفر فيه الماء في المزاج يصير مظهرا للمثال بتوسطه اي بتوسط
المقتصد اذ لولا غلبته في هذه المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه
اي وفي الروح من الحاجزية اي الكثافة ما يقبل الهوى اي الفايض عليه من
النفس والعقل ويحفظه للكثافة ايضا ويحفظ اي هذا الروح ايضا
لما فيه من الحاجزية الاشكال والصور اي المثالية والخيالية الظاهرين
عنده لانقاده وفيه اي وفي هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة

للوز

وفيه الحركة ايض المناسبة للنور العارض

للنور العارض ولان الحركة انما يناسب النور العارض دون المجرد
كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعنى كالحرارة ليعرف ان حكمهما فى الانتساب
الى النور العارض دون المجرد واحد واذا لم يكن فى اعداد نوعه اى نوع
هذا الروح الثبات لسرعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة الحرارة ثبت فثبت ن د
نوعه بالمدد وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان
البخار المتصاعد منه الى الايسر فقد لى اى هذا الروح الذى هو الطف
الاجسام العنصرية وافضلها على جميع مناسبات النور وغيره من العناصر
والعنصريات ان ناسب النور من وجه خالفه من اخر فان الفضا
اى الهواء الحار اللطيف جدا لم يكن يقبل الشعاع لكثرة شفيفه لنهاية
تلطفه فلم يناسب النور من هذا الوجه بقوله سوانح الاشعة كما ثبت
ولكن يناسب النور لحرارته وسرعة قبول حركته ولهذا اى ولمناسبة الهواء
الحار النور فيما ذكره قصد الى عالم النور البرزخى الذى ذامت حركته
اى عالم الافلاك وقرب منه وتشعر واقام عنده مصاقبا اياه فى المكان مصاقبا ن د
والحاجز اى الارض قبل النور الشعاعى وحفظه فناسب اى الحاجز
النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه والمقتصد اى الماء حفظ
الشعاع وصار مظهرا للمثال النير والمستنير فهو وان ناسب النور من هذين
الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اى الكثافة
وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا
الروح فى النورية والاشتعال كسراج موضوع فى التجويف الايسر من القلب
فتيلته البخارات السارية اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب
اليه من الكبد والحس والحركة نوره والحياة ضوء والشهوة حرارته
والغضب دخانه ولم يكن فى العناصر والعنصريات ما هو اشد مناسبة منه

للنور مع ان النور مطبعه يميل الى الانوار ويفرح لها للمناسبة وينفر عن
الظلمات ويستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد
ويدوم تعلقه بالحياة التى هى ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة
فيزول التعلق ويموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن
او الفتيلة وهو منبث فى جميع البدن لان السراج وان كان فى القلب
لكن ضوءه متصل بجميع البدن وكل جزء من هذا الروح فى اى عضو كان
فهو ايضا كسراج بذاته ذى شعلة لكن لشدة اتصال النفس بالبدن و
اتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام
بكل شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض تخيل ان جميع تلك السرج
والشعل سراج واحد وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية
اى الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامهما ويتصرف النور الاسفهبد
فى البدن بتوسطه اذ لابد فى تصرف اللطيف فى الغاية فى الكثيف
فى الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسطا
بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللطيف ويعطيه
اى البدن النور بافاضته عليه القوى النورانية وما ياخذ اى النور
الاسفهبد من النور السانح اى الفايض عليه من القواهر وههنا
استعمل السانح غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه
على هذا الروح فان هيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة متعدية
من كل واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط
بينهما وما به اى والروح الذى به الحس والحركة هو الذى يصعد
اى من هذا الروح الى الدماغ ويعتدل اى ببرده ويقبل اى من النفس
على ما قال فى الالواح ويكتسب من النفوس السلطان النورى اى الذى

بحس و

يحس ويحرك ويرجع اى الصاعد القائل الى جميع الاعضاء اى المدركة
والمحركة فيحصل لها بواسطة الحس والحركة ولمناسبة السرور اى الفرح
مع النور صار كلما تولد روحا نورانيا مفرحا اعنى من جملة الاغذية
وفى تسخلة الادوية والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع النور صارت
النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا
معلوم وجدانى لكل ذى نفس والحيوانات كلها يقصد النور فى الظلمة
وتعشق النور ولاجل ذلك ما يصطاد الحيوانات البرية كالوحوش و
السباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة
فى السفن وغيرها فى الليالى المظلمة لانها اذا رات الانوار لم تملك نفسها
لشدة عشق النفوس لها يلقت نفسها عليها فرحانة مسرورة لها غافلة
من الاعداء الموقدين لها فيدهش ويتحير كالغائبة عن نفسها فيؤخذ
بايديهم من غير كلفة وتحتم كل النور الاسفهبد لما راى ضوء السراج
البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من اعدى عدوه فالنور
الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات التى فى
صيصية اى القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة التى بين النفس
والبدن ولكونها وفوعا له على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة بين
الحديد والمقناطيس وتحريكا فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان
مناسبة النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة
وانها ليست خمسا على ما زعم جماعة المشائين فشرع اولا فى بيان ان التذكر
للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التى هى
خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راى
المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية

بنفسهم بل
التي لا ينسى شيئا اصلا كما هو راى الاشراقيين على ما صرح به
رئيس الكل الالهي افلاطون ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس
القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة
واستدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا
ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له وفي بعض
النسخ ولا يتبين له ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه وفي بعض
النسخ ثم يبقى احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه فليس هذا الذي يذكره
في بعض قوى بدنه اي الحافظة كما يعتقده المشاؤون والا لما
غاب وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه
وليس على ما يفرض انه اي المنسي محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع منه
مانع اي بدني فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس بمنحجب اي جسم
ولا جسماني حتى يشغله مانع اي جسماني عن امر اي عن العثور على امر
محفوظ في بعض قوى صيصيته فلو كان المنسي في ذاته او في بعض قوى
بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به او كان يشعر به عند الطلب بعد
الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان في حال
غفلته عن امر اي المنسي بشيء مدرك في ذاته وصيصيته له اي حال
غفلته عن امر لا يشعر بشيء مدرك له لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته
ولو كان للمنسي في احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ويشعر بشيء مدرك
له فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار
الاسفهبدية الفلكية فانها لا ينسى شيئا والصور الخيالية على ما وضحت
محفوظة في الخيال اي لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون باطلة
بمثل هذا اي بمثل ما يبطل به كون الحافظة خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية

كل الالهيين مرط

لو كانت

لو كانت فيها اى فى الخيال لكانت حاضرة له اى للنفس المدبر وهو مدركها
ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان يجد فى نفسه شيئا مدركا
له وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان فى نفسه عند غيبته عن تخيل
زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان بشى يناسبه اى زيدا
او تفكر فيه اى فى شى يناسبه ينتقل فكره الى زيد فيحصل له اى
لذلك الانسان الذى هذا شانه استعداد استعادة صورته اى صورة
زيد من عالم الذكر والمعيد اى للنسى كصورة زيد فى المثال من عالم
الذكر انما هو النفس المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستعادة واثبت
بعض الناس اى المشائين فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات
اى فى المعانى التى لا يحس ولا يتادى اليها من الحواس كما سبق بيانه
من ادراك الشاة معنى فى الذئب هى العداوة المقتضية للهرب منه
واخرى متخيلة لها التفصيل والتركيب اى فى الصور التى فى الخيال و
المعانى التى فى الحافظة فيجمع بين المختلفات كانسان يطير ويفرق
بين المتشابهات كانسان بلا راس واوجب ان محلها التجويف الاوسط
اى من الدماغ وللقايل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة
اى فى الجزئيات من المعانى المذكورة والمفصلة والمركبة اى للصور
المذكورة ودليلك على تغاير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض
اى الدال على تغاير المختل والباقى ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة
سليمة وليس ثم شى حاكم فى الجزئيات اى من المعانى المذكورة الذى
هو الوهم عندك بل متى وجدت احدهما وجدت الاخرى وكذا ان
اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك الذى هو الوهم عندك واختلاف
المواضع اى مواضع القوى عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها

على معنى انه كلما اختل موضع احدهما اختلت هي واعترف بانهما في التجويف
الاوسط واذا لا نختل احد منهما او في بعض النسخ احدهما مع سلامة ما حله
مواضعهما ايضا كذلك حتى لا نختل موضع احدهما مع سلامة موضع صاحبه وليس كل
لما عرفت وعلى هذا فلا يتم الاستدلال على تغايرهما بين القوتين باختلال
احدهما مع سلامة الاخرى ولا باختلال مواضعها واما تعدد الافاعيل اى
الدال على امتناع صدورها من قوة واحدة فلا يمكن الحكم بتعدد القوى
لتعدد الافاعيل لانه انما يمتنع صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا
كانت مجردة عن العلائق والجهات واما اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز ان
يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين اليس الحس المشترك باعترافه
مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التى لا يتأتى ادراكها الا بحواس خمس
وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك
ما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض النسخ
للحاضرين وهذا اظهر فان الحس الظاهر منفرد باحدهما والحاكم يحتاج
الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات
كثيرة اى من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة فجاز ان
منها اى من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذا دراكها
المدرك كل حس فعلا آخر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة
على ان الحكم الوهمي لا يخالف افاعيل المتخيلة لانها ايضا ادراكات كالوهم
ثم العجب منهم اى من المشائين من قال ان المتخيلة تفعل ولا يدرك
وعنده اى عند هذا القائل الادراك بالصورة لانه عنده عبارة عن حصول
صورة للمدرك في المدرك واذا لم يكن عندها اى عند المتخيلة صورة ولا
يدرك فاى شيء تركبه وتفصله والصورة التى عند قوة اخرى اى الخيال

تنفرد

كيف يركبها هذه القوة ويفصلها اى مع انها لا يدركها واذا لم يكن سلطنة
المتخيلة وتمكنها من احكامها دون الصورة وفى بعض النسخ دون صورى
دون ادراكها فانه يمكن ان يقال نختل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة
وهى على افعالها لتوقف فعلها على الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق
ان هذه الثلث اى الخيال والوهم والمتخيلة شئ واحد وقوة واحدة
باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور الخيالية عندها
بالخيال وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم
وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن
الاوسط من الدماغ والذى يدل على ان هذه اى هذه القوة غير النور المدبر
انا اذا حاولنا تثبتنا وفى بعض النسخ تثبتا على شئ كالانفراد مع ميت
فى الليل كما تقدم نجد من وفى بعض النسخ نجد فى انفسنا شيئا ينتقل عنه
وفى بعض النسخ ينبو عنه ولا اولى لتكراره النقل بعد ذلك ونعلم
منا ان الذى يجتهد فى التثبيت غير الذى يروم النقل وان الذى يثبت
وفى بعض النسخ يقبل بعض الاشياء اى الحقة كوجود موجود لا فى زمان
ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الذى ينكرها اى ذلك
البعض من الاشياء وانما انت الضمير لاكتساء البعض التانيث بالاضافة
الى الاشياء واذا كنا نجد فى ابداننا ما يخالفنا هكذا وفى اكثر النسخ ما يخالفنا
هكذا وهو ان لم يهرب عما تثبت عليه وينكر ما يقر به فهو غير ما به تثبتنا
لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر به غير المنكر فهو اذا قوة
لزمت عن النور الاسفهبد فى الصيصة ولاجل انها ظل له لكونها
جرمية منطبعة فى البرزخ اى الدماغ ينكر الانوار المجردة ولا يعرف
الا المحسوسات وربما ينكر نفسها وهذا من اعجب احوالها وتباعد فى

المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فيجد موجب ما
سلمت من الموجب والتذكر وان كان من عالم الافلاك المخزون فيه
جميع الصور والمعانى على اكمل ما ينبغى لا من خزانة الوهم هى الحافظة لما
يبين انه لا معانى مخزونة فيها الا انه يجوز ان يكون قوة يتعلق بها
استعداد ما للتذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها
استعداد ما للتذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها
لا لحصول المعانى الوهمية فيها لانه ابطل حصول المعانى فيها لا بعلق
الاستعداد بها ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر باختلال
البطن الاخير وليس لوجود المعانى فيها فيكون لتعلق الاستعداد
بها وقد علمت ان انطباع الصور فى العين ~~الصور فى العين~~ ممتنع
لاستحالة انطباع الكبير فى الصغير وبمثل ذلك يمتنع اى انطباع الصور
فى موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة فى الاذهان
لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لرآها كل سليم
الحس وليس عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها
عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة واذ هى موجودة وليست
فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صورا جسمانية
لا عقلية فبالضرورة يكون موجودة فى صقع اخر وهو عالم يسمى
بالعالم المثالى والخيالى متوسطة بين عالمى العقل والحس لكونه بالمرتبة
فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا
من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما
يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوضاع والهيات وغير ذلك
قائمة بذاتها معلقة لا فى مكان ومحل واليه اشار بقوله والحق فى

صور

صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اى فى المرآة والخيال
ولا فى غيرهما بل هى صياصى اى ابدان معلقة اى فى عالم المثال ليس لها
محل كقيامها بذاتها وقد يكون لها اى لتلك الصياصى المعلقة لا فى مكان
مظاهر ولا يكون فيها لما بيّنا فصور المرآة مظهرها المرآة وهى معلقة
لا فى مكان ولا فى محل وصور الخيالية مظهرها التخيل وهى معلقة
اى لا فى مكان ولا فى محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها
مظاهر صقالية مرآتية استعدادية لظهور صور المقامة بنفسها المستغنية
عن الزمان والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك
اياها عما يحصل فينا لنا من الصور والمعانى المهيئة لفيض العقل واذا
ثبت مثال مجرد سطحى لا عمق له ولا ظهر كما للمرايا اى كما للمثل التى للمرايا
كمثال صورة زيد مثل قائم بنفسه وما هو منه اى والذى هذا المثال
حصل منه وظهر عرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحال فى مادته
وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض هى صورة الاشياء واشكالها
ومقاديرها وكان المرئى فى المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد
هى مثال المرئى فى المرآة اذ المماثلة انما يكون من الجانبين واذا كان
كذلك فصح وجود مهية جوهرية هى المثال المرئى فى المرآة وانما
كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا فى محل لها مثال عرضى وهو صورة
زيد الحالة فى مادته وللنور الفايض لكمال كمال النور التام وفى بعض النافع
النسخ للنور التام فافهم فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك
ان جميع الاشياء التى فى العالم العلوى لها نظاير واشباه فى العالم السفلى
والاشياء تعرف بالاشباه والنظاير فالانوار العرضية اذا عرفت حقايقها
على ما ينبغى اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة والغرض من هذا

كله ان يعرف ان اتم النور الناقص العرضى الذى لشمس عالم الحس هو مثال
للنور التام الجوهرى شمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور
كل كوكب كوكب العرضى مثالا للنور مجرد جوهرى وهذا باب واسع وفيه
اذواق كثيرة فلذلك امر بالتفهم وكمالات الحواس كلها يرجع الى حاسه
واحدة وهى الحس المشترك بجميع ذلك اى القوى البدنية الظاهرة والباطنة
المدركة والمحركة وغيرها من القوى المشتركة بين النبات والحيوان وهى
الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى غير ذلك كلها ترجع فى النور
المدبر الى قوة واحدة هى ذاته النورية الفياضة لذاتها والابصار وان
كان مشروطا فيه المقابلة اى للمبصر مع البصر الا ان الباصر فيها اى فى
الابصار النور الاسفهبد ولما استشعر ان يقال اذا كان هو الرائى لجميع
المرئيات والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية فكيف
لا يرى الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اى النور
الاسفهبد اشياء اى اخروية قبل المفارقة اى البدنية لان الشئ قد
يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شانه ان يبصره والشاغل فى حكم
الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة لاشتغاله بالعلايق البدنية
والعوايق الجسمية والخيالية فى حكم المحجوبين عن العالم العقلى فلو ارتفع
الشاغل البدنى والمانع الحسى او ضعف بالعلوم الحقيقية والرياضات
القوية البدنية شاهد العالم العقلى والانوار المجردة مشاهدة اتم مما
للبصر كما شاهده المتالهون من اصحاب العروج الروحانى المنسلخون عن
الناسوت الجسمانى وقد جرب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة
اتم مما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون فى
حالة الانسلاخ بان ما يشاهدون من الامور ليست نقوشا اى منطبعه

بنقص

في بعض القوى البدنية بل نجزم بانها ذوات قديمة قائمة بذواتها دون محل ومكان وزمان والمشاهدة البصرية اى والحالات المشاهدة البصرية باقية مع القوى المدبرة وانما اكده بهذا لان لا يظن انه يكون خيالا ومن جاهد في الله حق جهاده اى من المستعدين لمشاهدة الانوار لاعتدال مزاجه وقهر الظلمات اى القوى البدنية والامور الحسية راى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات اى البصرية ههنا اى في هذا العالم فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية بروية النور الاسفهبد لمناسبته اياهم في النورية والتجرد ومرئية بروية بعضها بعضا لنوريتها وعدم الحجاب بينها لتجردها والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها اذ لا يحجب عنها شيء هو معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع الى بصرها فان علومها كلها بصرية لانها مشاهدة حضورية اشراقية التي هي الروية الحقيقية بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلايق الجسمية والعوايق البدنية مثلنا نحن فان بصرنا يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو علم اليقين وهذا بخلاف ان تشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها فان ظفرنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالروية كالاضوء والالوان لما عرفت ان بسايط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون اصلا فالعلم بنحوه يرجع الى رويته فمعرفة الشيء قد يكون بنفس رويته كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالاشكال وامثالها

وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل وقد يكون مغايرة لها
كعلنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور
الاسفهبد اى من الاعتبارات والجهات العقلية الموجبة في البدن
اثار الجيبها هي اظلالها وهي القوى فهي اظلال لما في النور الاسفهبد من
الجهات والهيكل اى البدن وهو في الاصل البناء العظيم والمعبد من
الجهات انما هو طلسمه اى طلسم الاسفهبد وصنمه حتى ان المتخيلة
ايضا اى وان كانت قوة مدركة لا قوة استعدادية كغيرها صنم لقوة
النور الاسفهبد الحاكمة لان له قوة قوية حاكمة على الاشياء احكاما
عقلية وجسمية وعلى نفسه احكاما خاصة بذاته ولولا ان النور
المدبر له احكام بذاته ما حكم بان له بدنا او متخيلا جزئيا وفي بعض
النسخ او محيلا جزئيا او له قوة متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام
الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان تصدر عن غيره فهذه الاشياء اى من
البدن وقواه الجزئية غير غايبة عنها اى عن قوة النور الاسفهبد
بل ظاهرة لها ظهورا اما ولما كان لقايل ان يقول يمكن ان يكون الحاكم
بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى
جوابه بقوله والتخيل لا ياخذ صورة نفسه اى لا يدرك نفسه
فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها اى من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس
ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد
الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط اى
بالبدن وقواه وحاكم بان قوة له جزئية وهي التي يدرك بها جميع المحسوسات
وله اخرى كلية بها يدرك جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو
حس على جميع الحواس وما يفرق في جميع البدن اى من القوى وغيرها

من الاستعدادات ونحوها يرجع فى النور الاسفهبد حاصله الى شىء
واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثال
الخيال ونحوه اى نحو الخيال وهى القوى الباطنة الاستعدادية واشراق
على الابصار المستغنى عن الصورة اى عن الحصول صورة المبصر فى العين
وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها وان كان
لتعلقه بالبدن وشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك
هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته
وانما خص الاشراقيين بالذكر دون غيرهم لدقيقة عبر عنها بالذكر
الاجمالى وقال وله اى وللنور المدبر ذكر اجمالى ان هذا الاشراق على
الخيال مثال الاشراق على الابصار يعنى كما ان النور المدبر عند اشراقه
على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل الباصرة من
المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه على القوة
المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصور المتخيلة الخارجية وهى التى
فى عالم المثال قائمة بذاتها لا فى اين كصور المرايا الا انها مرئية بمرآة
الخيال فانه مرآة للنفس بها يدرك الصور المثالية ومنها الخيالية التى
كل منا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التى هى مثل الخارجيات لا لبطلان
الصور الخيالية لوجودها فى عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور
المدبر عند تخيله للصور مجرد المثل الخيالية التى فى الخيال لبطلان
الانطباع ولقوله والا ان كان اى ولو لم يكن الاشراق كالاشراق حتى
يكون الادراك كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند
الابصار بل كان مدرك النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد
مثال الخيال اى مثال زيد الذى فى الخيال لا ان ادرك اى النور المدبر انه

اى المثال الذى فى الخيال مثال الخارج الذى هو زيد بالفرض يكون ذى
النور المدبر ادرك الخارج الغائب وهو زيد دون مثال لامتناع ان يعرف
ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفى بعض النسخ يكون ادراك الخارج الغائب
دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره
والمعنى واحد واستغنى اى ادراك الامر الخارج عنه اى عن المثال
وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وان لم يدرك انه
مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بمثاله والمقدر
خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة
وعلم بكل اشراق واشراقه على واحد كاشراقه على الثانى ولان كون
المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى
بسط وتفصيل قال ولم ذكر اجمالى ان هذا مثل ذلك واما انه كيف
يمكن هكذا فيحتاج الى تفصيل على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم
فى حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم
لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خاص على وجوب ادراك
مثل هذا المتخيل بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية
وعدم الحجاب اى وبعدم الحجاب بينه وبين المستنير فالنور فيه
وعدم الحجاب فى المجردات اتم وهى ظاهرة لذاتها لكونها نفس الظهور
المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهى اى المجردات باسرها اى بجميع الموجودات
ومبصرة اى لك انوار المجردة ان لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا
المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية المقالة الخامسة فى بيان
التناسخ بمعنى ان انتقال نفوس الاشقيا الى الاجساد الحيوانية
المناسبة لها فى الاخلاق والافعال وفى البرهان على بقا النفس

فى المعاد والنبوات والمنامات
وفيها فصول فصل ...

بعد المثال

بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة هي ان شرذمة
قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة
لانها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون
بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس
جرمية انها منطبعة ومع ذلك منتقلة فهي محال لامتناع انتقال الصور
والاعراض من محل الى اخر وان ارادوا انها مجردة دائمة الانتقال من
الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهية تقتضي
ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس اما العلمي فبصيرورتها عقلا تستفاد فيها
جميع صور الموجودات و اما العملي فبالتخلية عن رذايل الاخلاق و
التحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها
ازلا وابدا والعناية الازلية تابى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوايل
والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد
المفارقة بالعالم العقلي وينال من البهجة والسعادة ما لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية
مسراتهم واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين
في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون
للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتاخرين الى ان
نفوسهم وان تجردت بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة
الجهل والحجاب الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق
في غاية الرداءة ويزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق
الردي ليس في الغاية وذهب القايلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون
وانبادقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان

ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية
بل ينتقل الى تدبير بدن اخر لكنهم اختلفوا فى جهة الانتقال ولهذا قيل
ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو فى
كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى تدبير بدن غير بدنها
ولكن بشرط ان ينتقل الى بدن من نوعها لكن تدبير بدنا انسانيا
الى تدبير بدن اخر انسانى لا الى غير نوعه لكن تدبير بدنا انسانيا الى
تدبير بدن فرسى وطيرى ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا
لكنه اشترط ان لا يكون فى الحيوانات الا الى بدن حيوانى ومنهم من
ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانسانى الى البدن النباتى ومنهم من
يجوز من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية وهؤلاء يسمون انتقال
النفس الانسانية الى بدن اخر انسانى نسخا والى بدن حيوانى مسخا والى
جسم النبات فسخا والى جسم الجماد رسخا وميل صاحب اخوان الصفاء
الى جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة
او قصيرة الى ان يزول الهيات الردية ثم ينتقل منها الى العالم الفلكى
الجانى وذهب المص على ما يشعر ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته
لما تبين الى ان علك فى نفوس المتوسطين من السعداء ينتقل الى الاجرام
الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض الحيوانات
الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس
لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدنى باستعداده الخاص
استدعى وجودها من المفارق وتعلقها به فلذلك قال النور الاسفهبد
استدعاه المزاج البرزخى باستعداده المستدعى لوجوده فله الف مع
صيصيه لانها استدعت وجوده ولما وصل اليه ايضا بسببها من اللذات

البدنية

البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه
اى لاخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة ما
تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره
الى ما فوقه اى من الذوات المقدسة لنوريته المناسبة لنورية ما
فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية وهى اى
الصيصية مظهر لافعاله وحقيقته لانواره اى العرضية التى هى الارواح
الحيوانية والنفسانية ووعاء لاثاره اى الروحانية والجسمانية ومعكس
لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اى البدنية لما عشقته
لكونه اصلها وهى فروع له مع ان للسافل الى العالى عشقا تشبث به
تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها اى البرزخ الظلمانى عن عالم
النور المحض اى الصرف ولذلك قال الذى لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا
ما يقطع شوقه عن عالم النور المحض الى الظلمات التى هى عالم الجسم والجسمانيات
والصيصية الانسية خلقت تامة يتاتى لها جميع الافاعيل ولان
مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول فيض العقل اكمل من ساير
الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها من الصياصى صارت هى المتعلق
الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقل فى عالم
البرزخ الى غيرها من الصياصى الحيوانية وهذا عند الاشراقيين ولهذا
يسمون البدن الانسانى باب الابواب اذ منه يصدر النفوس الانسانية
واردة على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وح
لا يتصل ببدن اخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة
الى الفعل بل يتصل بالعالم العقلى النورى ولذلك قال وهى اى الصيصية
الانسية اول منزل للنور الاسفهبد على راى حكما المشرق فى عالم البرازخ

فانقطع ن د

ولما كان الجوهر الغاسق اى الميت المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض
ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به فان الغاسق انما هو من جهة
الفقر فى القواهر اى وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل
من جهة الفقر الحاصل من القواهر كما علمت وعلمت ان الفقير مشتاق
الى الاستغناء اى ليتخلص عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق الى
النور اى ليتخلص عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخى
من الهند وقيل انه من اهل بابل الصيقلة عالم بالادوار والاكوان
وقد استخرج سنى العالم وهى ثلثمائة الف وستون الف سنة وحكم
بان الطوفان يقع فى بعضها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذى
شرع دين الصابئية لطهمورث الملك ومن قبله من المشرقيين
اى من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق
منهم ان باب الابواب لحياة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الانسية
لان باب الابواب هو الذى يتاخر عنه غيره من الابواب حتى يكون
الدخول فيه مقدما على الدخول فى غيره والصيصية الانسية
اول منزل من منازل النور الاسفهبد فى عالم البرازخ منها ينتقل الى
غيرها من الصياصى العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد
فيما يمكن فيه من الاخلاق والهيات البدنية وفى قوله لحياة
جميع الصياصى العنصرية الدال على ان حياة جميع ابدان الحيوانات من
حياة البدن الانسانى الدال على ان حيوة جميع الحيوانات هى بانتقال
النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الا
انه نسخ البعض وبقى البعض وسينسخ الباقى فى عالم الغرور ان كان
من الناقصين وسيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسنصرح

بعد ذلك

بعد ذلك بما ذكرنا وهو انه لا حيوان غير الانسان بمعنى ان المدبر
لا بد ان يجمع الحيوانات النفوس الناطقة المستحيلة على ما يدل
عليه ظاهر قول الله سبحانه وتعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى
ربهم يحشرون فاي خلق يغلب على النور الاسفهبد اي من
الاخلاق الردية للعلائق البدنية ولها هيئة ظلمانية يتمكن
فيه ويركن اليها هواه اي النور وانما ابرزه في زيد عمرو ويعرفه
هو والمعنى ويميل اي النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه و
صيرورتها ملكة لازمة بحيث يتنزل منه منزلة الفصول المنوعة
المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته اذ لا بد من هيئة
فاضلة او ردية لها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له في النوع
يوجب اي تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك
من غلبة الاخلاق الردية عليه ان يكون اي النور الاسفهبد بعد
فساد صيصيته وفي نسخة بعد مفارقة صيصيته منتقلا عنه وقته
الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات
المتكسة اي المنكسة الرؤوس كانتقال نفس الحريص الى الجعلين ونفس
الى الفار فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو
مظلم مشتاق اي لتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات اي
لركونه اليها على ما هو المفروض ولم يعلم سنخه وعالم النور لانه لم يكتسب
في التعلق البدني الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة
الى عالم النور بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق
المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في النور الاسفهبد الهيئات

السارد. يكتسب

تشتاق ر

الردية الظلمانية ولتمكنها فيه لا تشتاق الى المبادى النورية و الامور
العقلية بل تشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيآت الردية
الظلمانية فينجذب اى النور الاسفهبد بعد الموت لاشتياقه
الى الظلمات والفه بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه و
الف به فلهذا تميل الى الصياصى المتكسة و فى بعض النسخ منتكسة و يكون
نصبا على الحال الحيوانات اخرى اى من الحيوانات التى اخلاقها مناسبة
لتلك الهيات الردية الظلمانية وجذبته الظلمات اى وجذبت
الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان النور الاسفهبد اذا لم يتمكن
بتمكن الهيآت الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية ولا من يتصل
بالعالم العقلى لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحانى والشوق النورانى
المقتضى للانجذاب الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلى
والمصقع الظلمانى وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات التى فيها تلك
الهيئات الردية الظلمانية ولاجل جذب تلك الهيات الظلمانية
اياه من عالمه النورانى الى عالمها الظلمانى قالوا اى بوذاسف ومن
قبله من المشرقيين والمزاج الاشرف ما للصيصية الانسية وهى اولى
بقبول الفيض الجديد الاسفهبدى من النور القاهر اى من قبولها الفيض
العتيق الاسفهبدى فلا ينتقل اليها اى الى الصيصية الانسية من غيرها
اى من صياصى الحيوانات الصامتة نور اسفهبد اذ يستدعى اى الصيصية
الانسية لمزاجها الاشرف من الواجب نورا مدبرا و يقارنها مستنسخ
اى نور مستنسخ ينتقل اليها من بعض الحيوانات لو جاز ذلك فيحصل
فى الانسان الواحد انانيتان مدركتان وهو محال وتقريره على
النظم الطبيعى ان يقال لو كان التناسخ اعنى انتقال النور الاسفهبد من

منتكسة ر

الحيوان

الحيوان الى الانسان حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث
لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس نازل منزلة استحقاق
الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه الارض واذا كان كذلك فكل محل
بدني يستحق مع حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن
لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها يتقوم فلو
تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر وذلك الآخر يستحق
بذاته نفسا تحدث له ويتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس
اخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا يمنع من الاشراق نور
الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حضور سراج
ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه
من الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل للانسان الواحد نفسان
واما بطلان التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة
وان حركات البدن والتصرفات فيه ليس الا عن تلك النفس المدركة
لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد
بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي جاوزت النباتية والحيوانية
واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس
المفاضة عليه تنتقل من انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص
الى الاكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل
مثلا ثم تنتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها
الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى الانسان متحصلة اليها من المرتبة
المتاخمة لها واجيب بان النبات اذا استعد بمزاجه الانفس لحدوث

نفس له من المفارق لله فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث
نفس كك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات فى عالم الاتفاقات
غير مسموعة فان ههنا امورا قدسية غايبة لما سبق بيانه فى آخر
المنطق ولو اجتمع الناس على ان يتحرجوا ان المغناطيس لاى مزاج
استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العبور عليه وليس لقايل ان
يقول اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان
اكمل فينبغى ان يجذب فان الامور خفية ورد بان هذه الاولويات
وان كانت غير لازمة فى عالم الاتفاقات كما ذكر السايل الا انه اذا
كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذى هو اخس من مزاج
الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من المواهب فمن طريق الاولى
ان يكون المزاج الانسانى والحيوانى اللذان هما اكمل منه يستدعيان
كمالا من المواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس
اخرى تناسخية لكان لحيوان واحد نفسان وهو محال ولان الحكم
بالاولوية المذكورة كان اقناعيا مندفع باقناعى مثله ليعارضا ويبقى
الاول سالما قالوا ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية النور
الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد
من النور القاهر و فى بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصة
الانسية بمزاجها الاشرف نورا مدبرا النور الاسفهبد من النور القاهر
استدعاء الى اخره و فى بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية
الانسية بمزاجها الاشرف نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعى
نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء
المزاج الاشرف الانسانى النور الاشرف وهو الفايض من المفارق

يمكنهم ل

استدعاء

استدعاء المزاج الاخس الحيوانى النور الاشرف لجواز ان لا يستدعى الا
الاخس وهو الفايض اليه من الهياكل الانسية ويكون الحيوانات
المنكسة بل ابدانها المستعدة لخواص امزجتها وتنوع اختلافها واختلاف
ملكاتها يستدعى اشتغال النفوس الناطقة المفارقة لتلك الابدان
الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيآت الردية فى الكم
والكيف حتى ان كانت الهيآت الردية قوية فيها تعلق النفس بالحيوان الذى
يكون تلك الهيآت الردية فيه قوية فيها وان كانت ضعيفة فيها
تعلقت بما هى فيه ضعيفة فيها وان كانت متوسطة فبالمتوسطة
فاذا انفسدت الصيصية الانسية والنور الاسفهبد اى والحال
ان النور الاسفهبد عاشق للظلمات اى للامور الجسمانية والشهوات
الظلمانية المتمكنة فيه لا يعلم ما وراءه لجهله بالجواهر النورانية وتنفره
عنها وميله الى الظلمانية والفه بها فهو بشوقه منجذب الى اسفل سافلين
وفى بعض النسخ اسفل السافلين الذى هو ماوى الغافلين اعنى الى
الصياصى المنكسة للحيوانات الصامتة وكانه مشتاق اليها فتلك هى
مشتاقة اليه ولذلك قال والصياصى المنكسة وعالم البرازخ ايضا
منعطش اى الى الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد علمت ان الغاسق
مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ولما
اشتاقت وتعطشت الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها
من القواهر لخسة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضى لقبول الاشرف
بل كان لها استعداد قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها
عنها فلاشتياق الصياصى جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة
والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها ولاشتياق النفوس ايضا

لهذا
بما فيها من الهيات الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها
قال فينجذب اى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيه بالمزورة لكمال
قوتى الجذب والانجذاب الى صيصية اخرى اى حيوانية مناسبة لهيأته
الردية فى الكم والكيف كما عرفت فان الحكمة التى لاجلها اقترن النور
الاسفهيد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان
الكلام فى النفوس الناقصة والنور اى الناقص لايتم بغير نور اى
سانح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علايق الظلمات وعوايق
الجسم والجسمانيات وهذا النور المتمم اما من الاشراقات المنحدرة
من العقول الى النور الاسفهبد والمرتقية اليه هما نحنة لكن ما انحدر
منها اليه شئ لان الكلام فى الناقص ولايرتقى من الصياصى المتناسخة
الى الانسان شئ اى من الانوار اما انه لايرتقى منها الى صيصية الانسان
نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه اجتماع اناس فى انسان واحد
واما انه لايرتقى منها اليه نور عارض فاظهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك
صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه ههنا بقوله
لايرتقى الى الانسان شئ لشموله لهما بل ينحدر من الصياصى الانسية
الى الصوامت اى شئ هو النور المدبر المفارق للهيات الردية الموجبة
لانحدار النفس من البدن الانسانى الى الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية
واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه ويغنيه عن التعلق بالاجسام
فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب الاخلاق واليه
اشارة بقوله ولكل خلق اى من اخلاق المذمومة والهيات الردية
المتمكنة فى النور الاسفهبد صياصى اى ابدان انواع يختص بذلك الخلق
كخلق التكبر والشجاعة المناسب لابدان الاسود ونحوها والجبن والروغان

لابدان

لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها
والقتل والسلب واللصوصية لابدان الذباب واشكالها والعجب
للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها
اى من الصياصى التى هى ابواب لما عرفت من كون الصيصية الانسانية
باب الابواب جزء مقسوم اى من الخلق الذى يتعلق بتلك الصياصى
مثلا للحرص صياصى كالخنزير والنمل فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير
بل يكون لكل من صيصيتهما جزء مقسوم من الحرص بحسبهما ولا حرص
بعض افرادهما كحرص الباقى بل لكل فرد منهما حرص خاص لاجل ما ذكر
فيه غيره والسبب فيه ان تجتمت شدة كل خلق مذموم فى النوب
المذبن وضعفه وما ينضم اليه من باقى الاخلاق المحمودة والمذمومة
القوية والضعيفة واختلاف تركيبها الكثيرة التى لا يمكن حصرها
الا الله تعالى يختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص
مثلا ببعض الانواع وهى الحيوانات الموصوفة به دون البعض وكذا
ببعض افراد نوع منها دون الباقى فلكل خلق كالشر مثلا حد معين
من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت ببدن نوع من
الحيوانات المناسبة للشر كالكلب واشباهه ثم تجتمت قوة شدة
الشر وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا يختلف تعلقها بابدان اشخاص
الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر المعدنية ككلاب السوق
والمتعلمة ككلاب الصيد ولاختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة
والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلفت الحيوانات
فيها فان اختلافها كلها انما هى واردة اليها من المنزل الاول
باب الابواب الذى هو الانسان فاختلاف جميع الحيوانات مستفادة

من الانسان لانها كانت موجودة فيه وسارت منه اليها ومايقال
ان عدد الكائنات اى من الابدان الحيوانية لاينطبق على عدد الفاسدات
اى من الابدان الانسانية وهو وجه ثالث ايضا تمسكوا به فى ابطال التناسخ
فباطل اما وجه التمسك به فبان يقال لو كان التناسخ حقا لوجب
الانطباق اعنى مساواة عدد الابدان الانسانية الفاسدة والتالى
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس على الابدان
اذ دحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع عن ذلك
البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد مضى بطلانه
وان تمانعت وتدافعت عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو
محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس باكثر من بدن
واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم يتعلق
فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس
متنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم تحدث لبعضها نفوس بقى بعض
الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان
التالى فلان الكائنات اكثر من الفاسدات اذ فى يوم واحد قد يتولد
من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين بشئ لايتغاير فضلا
عن اموات اهل الحرص منهم فى كل يوم او لان الفاسدات اكثر كما من
الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه ابطاله فبان يقال لانسلم
ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة فى كل يوم
بانتقال نفس حريص اليه مات فى ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان
يكون بانتقال نفس حريص مات من الوف من السنين وقد فارقت
صياصى كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لايلحق

النفوس
الحيوانية الكائنة لعدد
المفارقة عرض

العيقصياء التملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة واليه الاشارة

بقوله لان الانوار المدبرة المتفرقة فى الازمنة الطويلة كثيرة

وهى متدرجة فى النزول اى الانحدار من بعض الحيوانات الى بعض

فانه من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان

يناسب قوى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط

ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب

الهيئة التى يلى الهيئة الاولى فى القوة متدرجا فى النزول الى ان يفنى كل تلك

الهيئات وح يتصل بعالم العقول واصحاب الحرص لا يلحقون القياصى النملية

الا بعد مفارقة صياصى انواع كثيرة اى ذوات هيئة حرص هى طبقات

النيران ودركاتها متفاوتة المقدار اى فى العظم والصغر كالخنزير والنمل

والعلايق اى من كثرة الحرص وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها بالترتيب

التدريج حتى ينتهى النقل فى الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها

ان كان ذا هيئة حرص فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات وزالت تلك الهيئة الردية

عن النفس بالكلية وكذا غيرها من الهيئات الردية ح تفارق عالم الكون

والفساد وتتعلق باقل منازل الجنان لزوال العلايق البدنية

الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا يبقى منها اى من صياصى

الانواع الكثيرة الى الانسان شئ اى من الانوار ليلزم صعوبات فى انطباق

العدد على القياصى القليلة الطويلة الاعمار اى الابدان الانسانية الكثيرة

من صياصى اى العدد الكثير الذى هو النفوس المفارقة الحاصلة من صياصى

قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا اى كابدان الذباب والبق والبعوض

والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان لكان الفاسدات

اكثر من الكاينات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة اوريح

يموت وينفسد من كل واحدة من هذه الحشرات في ساعة مالا يتكون
من الانسان في الوف من السنين ولهذا قال ليلزم صعوبات لاستلزام
كل واحدة من الحشرات صعوبة الانطباق واما التمسك بالوباء والطوفان
في كون الفاسد اكثر من الكاين فليس بشيء لان الوباء العالم لجميع
اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير
متيقن والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى هذا
لا يمكن القطع بعدم تكون مثل ما فسد سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى
حيوان على ظاهر الارض فلم يلزم كون الفاسد من الانسان اكثر من
الكاين من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية كالدود ونحوها
او البحرية كالحيتان وامثالها مثل ما فسد عن الانسان وبه يخرج الجواب
عن الطوفان وينقص العلايق اى البدنية بالسكرات وشدة الموت
والبلايا اى وبشدة البلايا من الالام والمصايب ولكل مرتبة اى من
المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار واوساط وصغار اى من انواع
الحيوانات التي فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب
الصناعات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة كالجند
من الاتراك التي تشبه خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع ومعيشتها
فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل اى نفوسهم على التدريج في تلك
المراتب والمدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة اذ لا
بد من اشتماله عليها لخلاف الاكبر والاصغر لانحصارهما في شخصين
او نوعين ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك الهيئة
الردية ويتصل بعالم النور كما سبق غير مرة ولو لم يزل تلك الهيئة
الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات تعلق بالحيوانات المناسبة

لذلك

لذلك الخلق في العالم المثالي على التدريج الى ان ينول فحينئذ يترقى الى عالم
الجنان وعند هؤلاء اى الاشراقيين ما يقال وهو قول المشائين
ان كل مزاج اى انسانيا كان او غيره يستدعي من النور القاهر نورا متصرفا
كلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية لما
تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصي المنتكسة
مقصورا على قبول النفوس التي ينقطع تصرفها عن الهياكل الانسانية
منتقلة بتصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب
الصحة فلا ينتهض عليهم ما سيورد من جهة المشائين بناء عليه ولهذا
لم يتعرض لجواب شبهتهم منتظرا لما قرره ههنا ولا يتبجح المونقين
في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما سيصرح به قال وعند
هؤلاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال
هو وجه اخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره لو كان التناسخ
حقا لزم من ذلك ان يتصل وقت فساد صيصية انسية وكون صيصية
صامتة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون
تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن اخر حيواني عقيب المفارقة
والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك
زمانا لجاز اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون
التعلق عقيب المفارقة فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن
انساني حدث بدن حيواني فيتصل بكل فناء كون بلا الوقتان
كما ادعينا واما بطلان التالي فلقولهم انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد
الصيصية الانسانية بوقت كون الصيصية الصامتة وهذا الوجه
باطل ايضا عنده ولذلك قال ليس بمتوجه ايضا اى مثل ما قبله وتقرير

استظهارا مرد

الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور مضبوطة
بهيات فلكية غايبة عنا اذ من الامور الفلكية المتميزة ما يخفى
علينا اثارها ولا يطلع على اسرارها ولعل هذا التطابق يوجب بقانون
مضبوط فى العناية الازلية ولم يطلع عليه لغموضه على القوى البشرية
كما يوجب اى القانون المضبوط فى نفس الامر وان لم يكن نعرفه فى خسارة
بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا فكذا اى يوجب ذلك
القانون المضبوط فى موت قوة بعض المقياسى حيوة بعض منها
لئلا يبقى النفوس معطلة بين البدنين هذا اى انتقال نفوس
الناقصين الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس مذهب الاشراقيين
اما عدم العكس فلاستلزامه كون بدن واحد ذا نفسين وامّا
عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه تعطيل النفوس
المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها
على زوال الجهالات ورذايل الاخلاق المتوقف على الابدان الحسية
ليزول الرذايل عنها بالعدات ولشدة الموت والمصايب باستعمال
الابدان الحيوانية التى هى طبقات النيران كما تقدم وربما يجوزوا
ان النقل فيما وراء الانسان من شخص الى شخص اى من نوع كنفس
فرس الى فرس اخر مالم تلزم من المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفيض
فانه لو كان لبدن الفرس استعداد لقبول الفيض من المفارق كالانسان
لما جاز النقل من فرس الى فرس والا لزم فى بدن حيوانى نفسان كما لزم فى
الانسان وهو محال قوله مالم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو
الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد لقبول الفيض
من المفارق ولا ينافى هذا قولهم اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية

لانه اذا

لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد وعدم الجزم
كما ذكروا ههنا واما احتمال ان يكون من كلام المقم فبعيد سيما وقد قال
عند هولاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه
عنده ليس كذا وقال المشاؤن جميع الامزجة اى الحيوانية مستدعية
بخواص مزاجها نفوسا منصرفة اى من المفارق فيلزم فيها اى في الامزجة
الحيوانية ما ذكرتم في الانسان اى من امتناع النقل اليه فان كل حيوان
اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة عن المفارق من غير تخلف فلو
كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس مستنسخة اى مجازة اجتمع على البدن الحيواني
نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق آنفا فلا حاجة الى اعادته
هذا اى امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه
بين المتنازعين مذهب المشائين وافلاطون ومن قبله من الحكماء
اى كسقراط وفيثاغورس وانبادقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم
ما يكون بالنقل وان كانت جهات النقل وهى ان النقل الذى قالوا به
هو من الانسان الى الحيوان فقط واليه والى النبات فقط واليهما والى
المعادن كما مر غير مرة قد يقع فيها خلاف وتمسك بعض الاسلاميين
اى في صحة التناسخ ووقوعه بآيات من الوحى مثل قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم اى بالتناسخ بدلناهم جلودا غيرها اى باللون وقوله تعالى
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم
يعنى ابدان الحيوانات كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى في تلك النيران
التى هى الابدان وقوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه
الا امم امثالكم اى لانهم كانوا طوايف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما
من الصناعات والعلوم الا انه انقلبت نفوسهم عن الصورة الانسانية

انقلبت ن

الى هذه الصور وايات المسخ والاحاديث الدالة على ان الناس يبعثون
على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت اى مسخهم اليها وجعلهم عبدة الدنيا المستخدمين فيها
للاعمال كالخيل والبغال والجمال وامثالها وقوله فقلنا لهم كونوا قردة
خاسئين يعنى بعد المفارقة البدنية وبقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة الروس ولقوله عم نحشر الناس
يوم القيامة على وجوه مختلفة وقوله كما يعيشون يموتون وكما
يموتون يبعثون ولهذا قال ما معناه انه يحشر من خالف الامام فى
افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش فى المخالفة التى هى
عين البلدهة والحمارية تمكنت فيه ولتمكن البلادة فيه يحشر على صورة
الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد بالوحى حكاية
عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا
فهل الى خروج من سبيل يعنى من الابدان الحيوانية حتى لا يموت مرات
اخرى ولقوله تعالى فى السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ووقاهم عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التى
هى الجحيم لغلبة الاخلاق المرضية والهيات المحمودة اليها واذا لم ينتقل نفوسهم
بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون الا الموتة الاولى وهى
مفارقتهم عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا
منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
يعنى ان يد الكلب ورجله ولسانه اعنى صورته الذى هو بواسطة لسانه
تشهد بعمله الشنيع الذى هو الشر وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها

بافعالها

بافعالها السيئة وهذه الايات على كثرتها ليس فيها شئ صلح لان يكون حجة
لراى المتناسخة لانها رموز النبوية واسرار الالهية ولها محامل مذكورة
فى كتب التفسير يخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد
الاطلاع عليه وضعى اى مال اكثر الحكماء الى هذا اى التناسخ حتى ارسطو
قد نقل عنه انه رجع عن رايه فى ابطال التناسخ الى راى استاده
افلاطن وبقى المشهور فى كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية وكان
نظره اداه الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه الا ان الجميع متفقون
على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اى عن نجاسات الجهل والاخلاق
السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور دون
النقل لانتفاء ما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه
ذوق حكمة الاشراق يعنى ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب
البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم فى الفصل التالى لهذا الفصل
على احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان على بقاء
النفس بعد المفارقة لان بقائها على الاحوال الفاضلة مبنى على اصل
بقائها فلذلك شرع فيه قايلا واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور
عليه العدم بعد فناء صيصته فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه
والا ما وجد لوجوب مقارنة وجود المعلول وهو عدمه لوجود العلة
التامة وهى ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطله موجبه وفى بعض النسخ
موجده وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار
تعالى عنه علوا كبيرا ثم الشئ يعنى النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته
يعنى النور المدبر لان الانوار المدبرة هى اشعة الانوار القاهرة الازلية
الابدية الغير المتغيرة وهى لازمة لها غير منفصلة عنها بذاته واعلم ان

الا
الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ينافى الحكم بحدوثه اللهم
ان يقال المدبر لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفناء بعد
ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجود مدبره ودوامه
بدوامه والانوار المجردة ليس بينها تزاحم على محل او مكان لتقدسها
عنهما اما تقدسها يعنى براءتها من المحل فلجوهريتها واما عن المكان
فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا يكون
كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذى يبطل البياض
عند مزاحمته فى محله ولا كالاجسام المزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا
وليست حالة فى الغواسق اى كالاعراض ليشترط فيها اى فى ثبوتها ووجودها
مقابلة كاشتراط مقابلة الجسم الباصر فى حدوث صور المرايا او استعداد
محل كاشتراط استعداد البدن فى قبوله لانا النفس وذلك لان حلول الشئ
فى الشئ مشروط باستعداد المحل لقبوله وكذا ينفى ما يقابله تقابل التضاد عند
واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل ولا بوجود المضاد هذا
من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدأ المدبرات اى
العقل المفارق بمتغير اى ليلزم من تغير الانوار المدبرة اما ان العقل
المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا
ليس بمتغير بكبرا فلا يكون هى اى المدبرات بمتعلقات وفى بعض النسخ
بمتعلقات حصلت من احوال المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة الحاصلة فى الابدان الانسانية من احوال مدبراتها
الباطلة ببطلان تلك الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره
اى غير المدبر وتقديره بمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غيره
كالصقاليات اى الصور الحاصلة من المرايا الصيقلية فالها اى فان حصولها

عنها، سهاة

مقابله ولا ينفى مضاد لها عنه
ولا يبطل بعدم استعداد المحل
والمقابلة ولا بوجود المضادة
ع

وحدوثها

وحده وما لها من العقل المفارق مشروطة وفي بعض النسخ مشروطة بشهود الحس
الباصر ولهذا يبطل تلك الصور ببطلان صقالة المرآة والباصرة فان
نسبتهما الى تلك الصور كنسبة المحل الى النقوش التي فيه اذ نسبة ما عدا
نفس فاعلية تلك الصور التي يتعلق بالمفارق مما يتوقف عليه تلك الصور
الى تلك الصور والى ما لها من الخواص كنسبة الحال الى المحل وكما ان النقوش يتغير
ويبطل لتغير المحل ويطلانه سواء كانت النقوش حاصلة من المحل او من غيره
كذلك تلك الصور يتغير ويبطل بتغير ما هو كالمحل لها اى المرآة والجليدية
واليه الاشارة بقوله ونسبة غير نفس الفاعلية اى ما يتوقف عليه تلك
الصور اليها وما لها اى لتلك الصور من الآثار والخواص كالمحل للنقوش وفي
بعض النسخ المنقوش كانت النقوش منه اى من المحل او من غيره وانما
قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصور ولا المرآة فاذا بطل
الحال المبدئي حال المدبرات الذي حصل منه المتعلقات بطلت
اى المتعلقات واذا لم يكن نسبة المدبرات الى مبداها لثباته واستمراره
كنسبة المتعلقات الى مبداها لتغيره وعدم استمراره فلا يتصور بطلان
الانوار كما تصور بطلان المتعلقات بل يدوم الانوار بدوام موجبها
وهو المراد من قوله فالنور المجرد موجبه دائمة فيدوم ولو كانت
الانوار المدبرة قابلة للعدم لكان انعدامها للهيئات الظلمانية لانها
التي تضادها وينافيها ولو كان كذا ففي حالة مفارقة علايق البدن كانت
اى الانوار المدبرة اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد
عن الظلمات فيبقى ببقاء النور القاهر الذي هو علته وموت البرزخ انما
هو لبطلان مزاجه الذي كان به صالحا لقبول تصرفات النور المدبر
هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره على القانون

الطبيعي بان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها
او لحصول ما للعدم مدخل في بقائها كالاضداد او لبطلان ما للوجوده
مدخل في وجودها كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ويمكن
توجيه البرهان على وجه اختصاري يحذف معه عدة مقدمات وكانا
قد اشرنا فيما تقدم وهو ان النفس قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل
هي ذات المدبر فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلم
يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة بالتصدية
عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن
صلاحية كونه آلة له بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها
وكما انه ممتنع العدم لما عرفت فكذلك يمتنع عدم النفس وهو المطلوب.
فصل في بيان خلوص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النقل
والتذاذها باللذة العقلية التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورة
العقول مظاهر لها بعد المفارقة ككون البدن مظهرها قبل المفارقة
وبالجملة كالمرايا للصور ها هنا النور المدبر اذا لم يقهره شواغل
البرزخ اي من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم
والتخيلات الجسمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه الفضايل
الخلقية ومواظبته على الرياضات المتصوفية يكون شوقه الى عالم النور
القدسي اكثر منه الى الغواسق لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذايل
ووجود المقتضي بالتحلية بالعلم والفضايل مع ان النور بطبعه مشتاق
الى سنخه فكلما ازداد نورا وضوءا اي بازدياد الفضايل ازداد عشقا
ومحبة الى النور القاهر وازداد غنى وقربا اي عقليا من نور الانوار
ولو كانت الانوار المشرقة غير متناهية قوة التاثير ما حجبها جذب شواغل

البرزخ

البرزخ عن الافق النوري لان جذب الشواغل متناهي قوة التاثير فلك
يقاوم غير متناهي قوة التاثير لكن يجها الجذب فقواها متناهية
التاثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت الجواهر الغاسقة اى
قوى عشقها وشوقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة
وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فاذا انفسدت صياصيها
لا ينجذب اى للتناسخ الى صياص اخرى اى من ابدان الحيوانات الصامتة
المنكسة لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينابيع النور اى العالم
العقلي والنور المتقوى بالشوارق العظيمة اى الفايضة عليه من القواهر
كنفوس الكاملين العاشق بسنخه اى لاصله وهو عالم النور ينجذب
الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلي والنور اى المتقوى بما ذكرنا لا ينجذب
الى مثل هذه الصياصي اى المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها
انما كان للضعف وقد يقوى ولا يكون له نزوع اليها فانه قهر الظلمات
لا قهرته الظلمات ليكون له نزوع اليها فيخلص اى بعد فساد البدن
الى عالم النور المحض ويصير قدسيا اى طاهرا من الجهالات والخيالات
والعلايق الجسمانية والعوايق الجرمانية بتقدسه اى بطهارته
وكذا ما في بعض النسخ بقدس نور الانوار والقواهر القدسيين
ولما كان من المبادي لا يتصور القرب بالمكان لتنزههما عنه وعما
يتعلق بالاجسام بل اى يتصور القرب منها بالصفات اى العقلية
والمعاني التجريدية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات اى عن علايق الجسم
اقرب منها اى من المبادي والشوق اى الى العالم العلوي والتصقع الالهي
باجتناب الرذايل واكتساب الفضايل حاصل للذوات الدراكة الى نور
الانوار اى الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور

الاعلى وفى نسخة الى عالم النور الاعلى والمعنى واحد وكما علمت ان اللذة
وصول ملايم الشى وادراكه اى من ادراك ذلك الشى لوصول ذلك اى
الملايم والالم ادراك حصول ما هو غير ملايم للشى من حيث هو كذا
وقد عرفت فايدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات
اى الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد ولا شى ادرك منه
لانه نفس الادراك لما عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شى
اعظم والذ من كماله وملايمانه لان اللذة بقدر الادراك فكلما كان
الادراك اكمل والمدرك اكمل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما وقد
عرفت ان اللذات فى طلسمات الانوار المجردة اى فى انواع الجسمية التى
هى اصنام الانوار وطلسماتها اصنافها اى من الانوار المجردة فى سنحت وهى اى
الطلسمات ظلال لها اى ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها وكل ما
فيها من الكمالات يكون منها والعز الملايم لها اى للانوار المجردة المدبرة
هيات ظلمانية وظلال غاسقة اى مظلمة يلحقها من صحبة البرازخ
المظلمة التى هى الابدان الدنية وشوقها اى ومن شوق الانوار المدبرة
الى ذلك اى الى ما يلحقها من صحبة البرازخ وهى الحجب التى منع الانوار المدبرة
عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية
ما كانت معها عن فرط الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها
بالكثرة لان النور لا يخ عن شواغل البرزخ الا انها لا يمنع اذا قلت
بل اذا كثرت لا يلتذ بكمالها اى بفضايلها العقلية والنورية ولا
يتالم بعاهاتها اى آفاتها التى هى رذايلها الجسمية الظلمانية كشديد
السكر اذا وصل اليه مشتهاه او رهقه اى لحقه عاهة وهو منحبط السكر
فى سكره غير مدرك ما اصابه للحجاب الذى بينه وبين ما اصابه وهو سكره

السوا

السكر ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر
اللذة الحقة اى العقلية المحضة فهو كالعنين اذا انكر لذة الوقاع
اى مع وجودها فى الاعيان وكما ان لكل من الحواس لذة والما للبس
لحاسة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة
بالنغمات اللذيذة والذائقة بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء
والامل والمها باضدادها وكذا باقى الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها
وكمالاتها وكذا ما للشهوة والغضب اى من الالم واللذة اذ لا يخفى
ان لذتها تخالف لذته وكذا المها الامه ولان للنفس بحسب كل قوة
الما ولذة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة بحصل لها الهيئة
الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة ان يتشبه
بالمبادى بحسب الطاقة البشرية حتى يتجرد عن المادة من جميع
الوجوه منتقشة بهيئة الوجود وهو المراد من قوله وكمال النور
النور الاسفهبد اعطاء قوة قهره ومحبته حقهما فان القهر
للنور على ما تحته فى سنخه اى فى اصله وطبعه وكذا المحبة
اى محبة النور لما فوقه فى سنخه ايضا واذا كان كذلك فينبغى ان
يتسلط اى النور الاسفهبد قهره اى قوته الغضبية على الصيصية
الظلمانية اى على قواه الجسمانية بحيث يظهر قهره لها ومحبته
اى قوته الشوقية وعشقه الى عالم النور حيث يكون قد اعطى حتى
القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة وان كان ممن
كتب عليه الشقاوة فيقع محبته وعشقه على الغواسق اى البرازخ
الظلمانية فيقهره الظلمات اى البدنية والقوى الحسية والخيالية
ويبعد بذلك عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان الشيخ

يكون
قال في الشفاء وكانه ليس يتبرى الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان
اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك يصده عما خلفها ولانتم
السعادة مع العلم الا باصلاح الحسن العملي وهو الخلق ولما كان ذلك كذلك
اراد المص ان يشير الى الخلق الذي يبعد عن هذا العالم ويقربه مما هناك
فاشار الى مكارم الاخلاق اشارة خفيفة ولبيان اشتمال كلام
المص عليها نقول الخلق ملكة نفسانية يقتضي سهولة صدور الفعل
عنها من غير احتياج الى تفكر وروية سولانه قد تقرر في علم النفس انها
ثلث قوى متباينة باعتبارها يصير مبدا لصدور افعال واثار
مختلفة عنها بمشاركة الارادة احديها القوة الناطقة المسماة بالنفس
الملكية وهي مبدا الفكر والتميز وشوق النظر في حقايق الامور
وثانيتها القوة الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهي مبدا الشهوة
وطلب الغذا وشوق الالتذاذ بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة الغضبية
المسماة بالنفس السبعية وهي مبدا الغضب والشهوة والاقدام على
الاهوال وشوق التسلط والترفع بفضايل النفس يكون بحسب اعداد
هذه القوى فانه حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت
لها فضيلة الحكمة التي هي توسط بين طرفي الافراط المسمى بالسفه
والجربزة وهو استعمال القوة الفكرية فيما لا يجب او فيما هو ازيد من
الواجب وبين طرفي التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل هذه القوة
بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة وهي توسط القوة العملية فيما
ينتظم به الحياة اولا ينتظم وهي المتوسطة بين البلادة والجربزة غير الحكمة
التي هي ارتسام الحقايق في النفس فانها كلما كانت اكثر واجود كيف
قد قيل لصاحب الشرع عليه السلم وقل رب زدني علما وان كانت حركة النفس

هنا بلاغ

المفعل تمام

البهيمة

فضيلة

البهيمة باعتدال وهو ان يطاوع العاقلة ويقنع بما يعطيها حصلت
العفة التى هى وسط بين طرف الافراط المسمى بالشرة وهو ولوعها
الى اللذات ازيد مما هو الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالخمود
وهو سكون حركة النفس البهيمية عن طلب اللذات الضرورية التى
رخص الشرع والعقل والاقدام عليها من جهة الايثار لا من نقصان
الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان ينقاد
للعاقلة ولا يخالفها فى هواها حصلت فضيلة الشجاعة التى هى الوسط
بين طرف الافراط الذى هو المسمى بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون
الاقدام عليه بجميل وبين طرف التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر
عما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضايل الثلث اذا حصلت
وامتزجت حصلت من تركيبها حالة متشابهة هى كمال تلك الفضايل
ويسمى بالعدالة وهى الواسطة بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش
من الوجوه الذميمة وبين الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش
من الغصب والنهب والانقياد فى اخذها منه بالمذلة له لا بالاستحقاق
واذا عرفت ذلك واعلم ان قوله وانما يقع محبته الى عالم النور كما ينبغى
اذا عرفت ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اى من نور الانوار
والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام
الفلكية والعنصرية ومركباتها والمعاد ونحوها اى ونحو المذكورات
والحاصل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله
وتمثل فى ذاته اعيان الموجودات من المبدا الى المعاد تمثلا مع ملكة
حقيقية متمكنة من جوهرها على حسب الطاقة البشرية اشارة الى
الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هى عليه بقدر الامكان وعلما

الانفعال يبودن

ذلك

كان تدبير المصيقية والعناية بها ايضا ضروريا لحفظ التركيب البدني
مدة يحصل فيها كمال النفس وانما قال ايضا لكون تدبير النفوس ضروريا
ايضا وقوله فاجود الاخلاق الاعتدال اى التوسط فى الامور الشهوانية
اشارة الى العفة وهى مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون
تصرفاتها بحسب الرأى بحيث يظهر اثر الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة
الى الشجاعة وهى انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب من
الامور الهايلة ويقدم بحسب الراى حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا
قوله وفى صرف الفكر اى فى الاعتدال فى صرفه الى المهمات البدنية اى الى
ما لا بد له منها دون غيرها من الزوايد اشارة الى الحكمة وهى التوسط القوة
العملية فيما يدبر الحياة والى العدالة وهى اتفاق هذه القوى بعضها
مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف
وذلك لانها اذا لم تطلب ازيد من المهم لا يظلم واذا صرفت الفكر فى المهم
لا ينظلم واذا لم يظلم ولم ينظلم تثبت العدالة فظهر بما قررنا اشتمال كلام
المصنف على مكارم الاخلاق كما ذكرنا ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همه الاخرة
واكثر فكره فى عالم النور لتوقف خلاص الانسان على كون اكثر همه الاخرة
واكثر فكره فى عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الاخرة وعشق
عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث همتها وفكرها واذا انجلى
النور الاسفهبدى بالاطلاع على الحقايق اى حقايق الموجودات والمعنى
انه اذا انجلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التى هى الاطلاع على حقايق الموجودات
وعشق ينبوع النور والحياة اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور
الانوار والانوار القاهرة والمدبرة وتطهر من رجس البرازخ اى
تخلى عن الادناس الطبيعية التى هى الرذايل كما يحلى بالفضايل فاذا شاهد

عالم النور المحض بعد موت البدن يخلص عن الصيصية اى البدنية بالكلية
و فى اكثر النسخ عن صيصته و فى نسخة عن جبابره والكل متقارب والاول
اولى لانزاعم واشمل وانعكست عليه اشراقات لايتناهى من نور الانوار
من غير واسطة و مع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن القواهر
ايضا كذا اى ينعكس عليه منها اشراقات غير متناهية من غير واسطة
ومع الواسطة ومن الاسفهبدية اى وينعكس ايضا عليه من الانوار المدبرة
الاسفهبدية المفاضلة الطاهرة الغير المتناهية فى الانار من كل واحد
نوره وما اشرق عليه من كل واحد مرارا لايتناهى فيلتذ لذة لايتناهى
وكل لاحق اى من الانوار المدبرة الفاضلة المدبرة المفارقة يلتذ بالسابق
اى من النفوس المفارقة ويلتذ به السابق و ينعكس منه على غيره ومن غيره
عليه انوار لايتناهى و هى اشراقات ودواير عقلية نورية وانما شبهها
بالدواير لكون الاشراقات احاطة شبيهة بالدواير الفلكية المحيط بعضها
ببعض يزيد فى رونقها اشراق جمال نور الانوار ومشاهدته لكونه
اعظم احاطة وهم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس فى رونق
اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان النور المجرد
لان مدرك المجرد لايكون الا المجرد الا انزار ادان بدل كل لفظة المدرك
لونية المدرك والادراك وادراكه ومدركه لايقاس الى ثلثة
الظلمانية اى الجسمانيات فان القوى الجسمانية وان كانت مدركة
ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك من
القوى لتجرد الانوار من المواد وانطباع القوى فيها وكذلك المدرك
للانوار لكونه نفس المجردات اكمل من المدرك للقوى لكونه الاجسام وما
يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما لان ادراك النور

احاطة ظ

ثلثة ذ

خسيسين
حسيين

لكونه نسبة بين شريفين اكمل من ادراك القوى لكونه نسبة بين واما لان ادراك النور اقوى لانه مدرك ظاهر الشيء وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر وادوم بدوامه لعدم فساده واكثر لان مدركه لا يتناهى واخلص الى الكنه لانه يخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واضح لانه لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكون اضلالا ولولا غلبة الوهم ونحوها ما حصلت العقايد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية في الجميع لانها لا يدرك باطن الشيء ولا يدوم لفسادها بفساد البدن ولا يدرك غير المتناهي ولا الشيء خالصا عن الزوايد بل مع شوب كادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدركها الحس الا كذلك ولا على ما هو عليه بل على خلافه ويدرك الصغير كبيرا وغيره من اغلاط الحس التي عرفها ولولا ان العقل يميز خطوط المحسوسات من باطلها ما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم كلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفي موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد وفي الموضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملايمة كما ان لذة النظر الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث الامر كذا فكما انه لا يقاس يليه الروحانيات الى ثلثه الجسمانيات لما بينا من التفاوت كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولان يدرك و نحن في عالم الغربة فلذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية في هذا العالم واليه الاشارة بقوله فلذته اي لذة النور المجرد لا يقاس [يلبسه ذ]

الملذا

يعلم
الى لذاتها اى الى لذة الظلمانيات يعنى اللذات الحسية البهمية ومنه
ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولم يعلموا ان لذة
الملكية بجوار الله تعم وشهود جلاله اتم واعظم واجل وافضل من لذات
البهايم بماكلها ومشاربها ومطالبها وماربها ومالا يحاط بها اى بلذة النور
فى هذا العالم لكوننا محجوبين عنها بحجب المواد وعلايقها وعوايقها كيف
اى كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية وكلا اى والحال
ان كل لذة برزخية اى جسمانية ايضا انما حصلت بامر نورى رش على
البرازخ لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان جميع اللذات الجسمانية
يفيضها رب النوع ويرشها على اشخاص ذلك المطلسم حتى ان لذة الوقاع
ايضا رشح عن اللذات الحقة اى النورية الروحانية فان الذى يواقع
لا يشتهى اتيان الميت لخلوه عن النور المدبر واثاره العرضية بل لا يشتهى الا
برزخا فيه جمالا فيه شوب نورى اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بد من النور
ولذلك لا يشتهى اتيان الاصنام وان كانت فى غاية الجمال لخلوها عن النور
ولا اتيان المعن فى السن لعدم قبوله اثار النفس من الاشراق والنور
كقبول الشاب ويتم لذته بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته
ولهذا كلما كان احر كان الذ وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه
ولهذا لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ ويتحرك قويا
لمحبته وقهره حتى يريد الذكر ان يقهر الانثى فوقع اى بسبب الازدواج
وتحرك القوتين من عالم النور محبة مع قهر على الذكر ومحبته مع الذكر
على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق وكل اى من الذكر
والانثى يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى اى
بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة العقلية وانما ذلك

اى ارادة رفع الحجاب طلب النور الاسفهبدى لذات عالم النور الذى لا
حجاب فيه فكان النور الاسفهبدى الذى لكل منهما يطلب الوصول
الى النور الاسفهبدى الذى للاخر بلا حجاب ليلتذ بالتذاذ المفارقات
بلذات عالم النور والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد
العقلى لا الجرمى كما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتكثرت فانها
لا يتباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير ان يصير
شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد وتفترق من غير تباين لانها واحدة
ذات كثرة فى وحدانية بسيطة وكان النور الاسفهبدى لما كان له
تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها
لتجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا فارقت اى الابدان
الكاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله موبشدة اى اذا فارقت الابدان
وهى على حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور
الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها اى مع الانوار يتوهم الناهى اى يتوهم
ان الانوار المدبرة هى الانوار القاهرة فيصير الانوار القاهرة العالية
مظاهر للمدبرات اى بعد مفارقتها الابدان كما كانت مظاهرها
اى للمدبرات قبل المفارقة وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة
كما فى الملوك والحكام ازداد الانس واللذة فى عالمنا وكذا تعاشق
الحيوانات اى يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اى ازدياد اللذة
بحسب ازدياد المحبة المشوبة بالقهر ههنا اى فى هذا العالم مع بعض
المحبة والقهر فيه لكثرة الحجب فما قولك فى المحبة الحقة التامة والقهر
التام الخالصين للذى اى عالم المحبة الذى كله نور وبصيرة وحيوة
اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة فى ذلك العالم اعظم لكون

قهانه

المحبة

الجبة والمقهور فيه اتم ولا يظنن ان الانوار المجردة يصير بعد المفارقة
شيئا واحدا فان شيئين لا يصيران واحدا لانه ان بقى كل واحد منهما فلا اتحاد
وان انعدما فلا اتحاد وان بقى احدهما وانعدم الاخر فلا اتحاد وليس
فى غير الاجسام اتصال وامتزاج لتصير غير الاجسام يعنى المجردات بالاتصال
والامتزاج شيئا واحدا كالاجسام والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء
والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة
القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول لانه انما يمكن
فى الاعراض المفتقرة الى المحل فى الجواهر القائمة بذواتها ولشدة القرب
يتوهم الاتحاد والحلول فيحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفر كما نقل عن ابى
يزيد والى الحسين بن منصور والمسيح بن مريم وامثالهم والمجردات
اى النفوس المفارقة عن الابدان لا ينعدم اى بعد المفارقة لدوامها بدوام
عللها كما عرفت واذا كانت موجودة وليست شيئا واحدا فهى متمايزة
امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص
وفى بعض النسخ وتخصص بشئ على تصرفات القواهر والحاصل ان
الانوار المفارقة تمتاز بالهيات المكتسبة من التعلق بالابدان
واحوالها ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك تختلف
هياتها فلا يشترك اثنان فى الهيات من جميع الوجوه بل يفترقان فيها
ويتميز احدهما بالاخر بها بل اى المجردات الاسفهبدية لا ينعدم بل
يثبت متباينة بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها الانوار التامة اى القواهر
العقلية كما صارت المرايا مظاهر المثل اى الروحانية المعلقة لا فى
محل حقيقيا للمثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهرها فيقع على المدبرات
سلطان الانوار القاهرة ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فيقع اى المدبرات

استغفر والله

فی لذة وعشق وقهر ومشاهدة لایقاس بذلک لذة ما وقهر العالم
الاعلی غیر مفسد ای کقهر العالم الادنی علی ما یشاهد من قهر الاضداد بعضها
بعضا وافسادها اذ الطبیعة القابلة للعدم منفیة هناک لما عرفت
ولانه لا اضداد هناک اذ لیس ثمة الا الذوات النوریة التی هی کلها نفس
الوجود والادراک واللذة تعالی موجدها وتقدس مبدعها بل ای قهر العالم
الاعلی غیر مفسد بل قهره یکمل اللذة ای للانوار المجردة لکون قهره مشوبا
بالمحبة والمدبرات الطاهرة ای باجتناب الرذایل واکتساب الفضایل
المتشبهة بالقواهر ای فی الطهارة ونحوها مقدسة بقدس الله ای مطهرة
بطهر الله طوبی لهم وحسن ماب فصل فی بیان احوال النفوس الانسانیة
بعد المفارقة وهی لا یخرج عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبدی اما ان
یکون کاملا فی الحکمتین العلمیة والعملیة او متوسطا فیهما او کاملا فی العلمیة
دون العملیة او فی العملیة دون العلمیة او ناقصا فیهما والاول هو
الکامل فی السعادة ومن السابقین المقربین والثانی والثالث والرابع
من المتوسطین فی السعادة من اصحاب الیمین والخامس هو الکامل
فی الشقاوة ومن اصحاب الشمال المقیمین فی الهاویة وما ادریک ماهیه
ولانه ذکر حکم القسم الاول فی الفصل السابق حیث قال واذا تجلی النور الاسفهبدی بن
الاسفهبدی بالاطلاع علی الحقایق وتطهر من رجس البرازخ یعنی اذا اتی
بالعلم والعمل تخلص عن الصیصیة بالکلیة الی عالم النور المحض وانعکست علیه
اشراقات لا تتناهی الی آخره واشار الی حکم الثانی والثالث بقوله والسعداء
من المتوسطین ای فی العلم والعمل وهو احتراز عن الکاملین فیهما لاختلاف
حکمهما ولا یحتمل ان یکون المراد من المتوسطین المتوسطین فی السعادة
وعلی هذا یکون الاقسام ثلثة الکامل فی السعادة والمتوسط والناقص

وکان

المتزهين نـ المترهبين

المتزهين

على خ

فهم د

السعادة
لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المترهبين لانهم من المتوسطين في
وانما قال بحرف العطف ليكون كانه قال السعداء من الكاملين في العلم
والعمل او في السعادة حكمهم ما سبق والسعداء او من المتوسطين و
الزهاد من المترهبين اى من الكاملين في العملية دون العلمية
حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التى
مظهرها بعض البرازخ العلوية اى الاجرام الفلكية لكن تختلف مظاهرها
بحسب اختلاف هيئات نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها
اصفى واعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى ولها اى وللمتوسطين
والمتزهين يعني لنفوسهم ايجاد المثل اى الروحانية المعلقة لا
في محل والقوة ذلك اى على ايجادها فيستحضر من الاطعمة اى اللذيذة
والصور اى المليحة والسماع الطيب وغير ذلك من الاشربة اللطيفة
والملابس الشريفة ونحوها على ما يشتهي اى يستحضره على الوجه الذى
يشتهي وتلك الصور اتم مما عندنا اى من صور هذا العالم فان مظاهر
هذه اى هذه الصور التى عندنا وحواملها ناقصة لانها هيولى عالم
الكون والفساد المتحركة المتبدلة دائما من حالة الى حالة تخلع صورة و
تلبس اخرى وهى اى ومظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية
التى لا تتكون ولا تفسد ويخلدون فيها اى في تلك البرازخ اما
ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعليله وهو قوله لبقاء علقهم
مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية واما زمانا طويلا و
كما يقال خلد الله دولته والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى
ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك اذا لم يكن له
استعداد الخلاص الى عالم النور ولا الترقي الى فلك اعلى مما تعلق به وان

الكامل فى العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقى من الادنى الى الاعلى الى ان
يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه والثانى
مذهب افلاطون الالهى وهو انهم لا يخلدون فى الاجرام السماوية التى دون
المحدد بل ينتقل من البعض الى البعض فان النفوس التى مظاهرها الفلك
الادنى الذى للقمر تمكث زمانا طويلا او قصيرا حتى يزول عنها بعض الهيات
ثم يرتقى الى فلك عطارد ويقيم فيه زمانا كذلك ولا يزال يرتقى من فلك
ادنى الى اعلى على الترتيب مقيمة فى كل فلك بحسب هياتها المحمودة والمذمومة
زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء
الى عالم العقل المحض ترقت اليه والا يخلد فى المحدد وذهب بعضهم الى
انه لا بد من المرور على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه
ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى
اذا قلت فيه الملكات اللايق بها ينتقل عنها عن هذا العالم الى عالم المثل فيها
النورية التى يرتقى من مرتبة الى مرتبة حتى تتصل الى الفلك الاعلى من عالم
المثال ثم منه ينتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر
النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل يرتقى فى العالم الحسى والمثالى
على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل ثم يدوم
فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله ويستحيل
الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال لاستحالة
الوصول الى المقصد وبينك وبينه منازل لا يقطعها كما هو سنة الله
فى الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكرنا حكم
القسم الرابع وهو الكامل فى العلم دون العمل وكانه انما لم يصرح به لكونه قريبا
من حكم الثانى والثالث بل هو لو فرض الخلود بالزمان الطويل وقال فى الكمالات

للنفس

السافلين
والنفس العاملة الفاسقة يجذبها العلم الى الملك الاعلى والعشق الى اسفل — العشق ،،
فيعذب زمانا طويلا وربما يزول واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم
والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم
جثيا اى ملتزما بالارض على الركبتين واصبحوا في ديارهم جاثمين اى متكئين
على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعنى الميل الى الجسما — نيات
والمحبة لها سواء كان النقل اى التناسخ حقا او باطلا فان الحجج على طرفى
النقيض فيه اى في النقل يعني حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة
اذا تخلصوا عن الصياصى البرزخية اى عن الابدان الحيوانات ان كان
النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون لها ظلال من
الصور المعلقة على حسب اخلاقها اى ظلال مثالية هى صور خيالية
روحانية معلقة لا في محل على حسب هيآتها المناسبة لها اذ ليس لها
ما للكاملين ليتخلصوا عن الصياصى الى العالم النورى ولا ما للمتوسطين ليصير
الافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيآت الردية يجيئهم الى التعلق
فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست مثل
افلاطون فان مثل افلاطن نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية
وهذه مثل معلقة ثابتة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب
بها الاشقياء وهى صور شنيعة مكروهة تتالم النفوس بمشاهدتها
ومنها مستنيرة للسعداء يتنعمون بها وهى صور حسنة بهية على ما يلتذون به
اى على الوجه الذى يلتذون به من الحور غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ
المكنون وحور عين مما يشتهون وللاشقياء سود زرق تزعج منه
النفوس كالعقارب والشياطين ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل — كالعفاريت نظ
الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم

كلك

من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في محال والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر والى الصور المختصة وهي عالم المثال المعلق ولما كان القياصر المعلقة ليست في المرايا وغيرها اي من القوى الخيالية والاشياء الصيقيلة كالماء والهواء ونحوها وليس لها محل اي من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة بذاتها في العالم المثالي الروحاني لا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم اي من عالم الحس فيظهر بصقالة تحصل في الهواء او صفاء وكذلك في الماء واجزاء الارض وربما ينتقل في مظاهرها اي من مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فيظهر فيتطهر في الهواء مرة وفي الماء اخرى وكذا في غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور المثالية المنتقلة في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف او نوع من الجن وكذا الغول فيراها كثير من الناس في مظاهر وهيئات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبة لهم بينها على ما تحقق عند المقر بشهادة جمع لا يمكن تواطئهم على الكذب واليه الاشارة بقوله وقد يشهد اي عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شروان

الشيخية م

وقوم

وقوم لا يعدون من اهل مدينة تسمى ميانج وهى من مدن اذربيجان
انهم شاهدوا هذه الصور اى المثالية الحسنة والشيطانية كثيرا بحيث
اكثر المدينة كانوا بين ولهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم
وليس ذلك مرة او مرتين بل فى كل وقت يظهرون ولا يصل اليهم ايدى
الناس وقد جربت من امور اخرى اى من الرياضات والمجاهدات
اى وجود صاحى اشباح مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها
الحس المشترك وانما اكد بهذا لئلا يظن انه مما ادرك بالحس المشترك لا بالحس
الظاهر او لو كان كذلك لما تدرعت بجميع البدن وليس كذلك بل يكاد تدرع
بجميع البدن ويقاوم البدن ويصارع الناس ولى فى نفسى تجارب صحيحة
اى لكونها دلائل على الاعتبارات العقلية الصادقة مستمرة يدل على ان العوالم
اربعة الاول انوار قاهرة وهو عالم الانوار المجردة العقلية التى لا تعلق لها
بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية والملئكة المقربون وعباده
المخلصون وانوار مدبرة هو الثانى وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية
الفلكية والانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس واحد برزخية
الافلاك بما فيهما من الكواكب وثانيهما العناصر بما فيهما من المركبات
وفى بعض النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا
لانقسام كل برزخ الى برزخين او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات
والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة
فيها اى فى الظلمانية العذاب للاشقياء وفى المستنيرة النعيم واللذة
للسعداء على ما قال ومستنيرة للسعداء على ما يلتذون به ولهذا لم يكرره
هو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه
يحذو حذو عالم الحس فى البرزخين بجميع ما فيهما من العناصر والمركبات

من المعادن والنبات والحيوان والانسان ويزيد عليه باشياء سيجيء الاشارة
اليها ان شاء الله العزيز اما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن
لها ارباب انواع من العقول واما حيوانات على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة
كالانسان عالم المثال واكثر هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان
الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم
تعلقت بابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان
كانت مذمومة وبالابدان البشرية التي في اعلى طبقات الانسان ثمة
ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة
من فيض العقل المحض افاضته بعالم المثال ومن هذه النفوس اي التي
كانت لاهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان من ذلك العالم
والمثل المعلقة اي التي تعلقت بها النفوس المفارقة والمعنى ان منها بان
يحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما يعد من ذلك القبيل
يكون لها مظاهر من هذا العالم كالماء والهواء يظهرون فيها احيانا بحسب
استعداداتها بالحركات الفلكية فاذا النفوس الظاهرة بالصور المثالية
في تلك المظاهر هي الجن والشياطين وفيها اي وفي الصور المعلقة يعني
في عالم المثال السعادات الوهمية اي التي للمتوسطين ومن يجري مجراهم
من الالتذاذ بما يشتهون وانما سماها وهمية اذ الاكل فيها مثلا ليس باكل
حقيقة على ما لا يخفى وقد يحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة
وتبطل كما للمرايا والتخيلات فانها يحصل بسبب المقابلة والتخيل الحيواني
ثم يبطل بزوال المقابل والتخيل او لفساد المرايا والخيال وحكم الصور
المرئية في النوم حكم صور المرايا والتخيل في انها حادثة تفيضها الانوار المجردة
بحسب استعداد النايم وما يقتضيه وصفاه وحاله وخلقه وهي مظاهر

للنفوس

للنفوس الناعسة وقد يخلقها اى وقد يوجد المثل المعلقة الانوار
المدبرة الفلكية لتصير اى تلك المثل المخلوقة مظاهر لها اى للانوار المدبرة
الفلكية عند المصطفين اى من الاخيار وفى بعض النسخ عند المستبصرين
اى من اصحاب الاعتبار والافكار ليظهروا فيها عندهم فيزولهم فيها وما
يخلقها المدبرات تكون نورية وبهجها اريحية اى سعة خلق طيب فان
الاريحى هو الواسع الخلق الطيب روحانية اى سعة خلق روحانية
لاجسمانية وفى بعض النسخ وقد يخلعها اى وقد يخلع هذه المثل المعلقة
عن مظاهرها اعنى من المرايا والمخيلات بعد حصولها فيها الانوار المدبرة
الفلكية لتصير اى اجرامها التى هى الافلاك والكواكب مظاهر لها اى للصور
المخلقة وتصير هذه الصور مظاهر لك انوار الفلكية لما قلنا عند
المستبصرين وما يخلعها المدبرات اى من مظاهرها الى آخر والمظاهر انه
تصحيف لان ما يخلعها المدبرات عن مظاهرها ويحفظها لا يزيد على ما
كانت فلا يلزم ان يكون نورية بهجها اريحية روحانية بخلاف ما
يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت
اشرف كان المعلول اشرف ولما شوهدت هذه المثل وما نسب اى
شاهدتها الى الحس المشترك اذ لم يصل اليه من الحواس الظاهرة فدل
على ان المقابلة اى مقابلة المشاهدة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا
والا لتوقفت عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما توقفت عليها اى على
المقابلة الابصار لان فيها اى فى المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب الذى
هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة وهو
الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى
لا يتناهى عجايبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا مدينتان

عند

اى تلك المثل المعلقة المخلقة
مظاهر لها اى للانوار المدبرة
الفلكية عند المستبصرين
فيظهرون فيها عندهم كما قلنا
وما يخلعها ‌نخه

صابر

الله تعم

عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى ما فيهما من الخلايق لايدرون ان
خلق ادم وذريته وهو يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه
المثالية وقبول العنصريات ومركباته آثار حركة افلاكها واشراقات العوالم
العقلية ويحصل فى ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير نهاية
على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لاينتاهى اشخاصها وان
تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتالهون من الحكماء معترفون
لهذا العالم وللسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار العجايب وخوارق
العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون منه العجايب
وبه اى وبعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد على ما ورد فى الشرايع
الالهية والاشباح الربانية اى وبه ايضا يحقق الاشباح الربانية
يعنى الاشباح العظيمة الفاعلة المبهجة والهايلة القبيحة التى تظهر فيها
العلة الاولى والاشباح التى يليق بظهور العقل الاول ونحوه فيها اذ لكل
من العقول من اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره وقد يكون
للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم فيها اذا ظهرت فيها امكن ادراكها
بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عم البارى تعم لما ظهر فى الطور وغيره مما
هو مذكور فى التوراة وكما ادرك النبى صم والصحابة رضى الله عنهم جبريل عم
لما ظهر فى صورة دحية الكلبى رضى الله عنه ويجوز ان يكون جميع عالم
المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة
معينة فى زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار
العقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين
بمظاهر واى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير
ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفى تجرد اشباح

لمابه

زبانية والاول اصح لانزاعم ان كان لهذا وجه ايضا وهو ان لهذا العالم
تحقق اشباح زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اى وبه تحقق ايضا
جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النيران لجميع انواع
اللذات واصناف الآلام الجسمانية اذ البدن المثالى الذى يتصرف
النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة
فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين
ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة
اى السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة فان
النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى ومرتقى المقدسين
من المتالهين اى من الكاملين فى الحكمتين النظرية والعملية المهذبين
بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة اى السماوية بناء على ان هذه
الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها ويفارقها ويمكن تجرد
نفوس الكاملين عن العلايق البدنية بالكلية وهو غاية الكمالات العقلى
وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية
الملائكة فتكون اعلى مرتبة واكثر منقبة منها واعلم ان فى العالم نفوسا
افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول وهى الملائكة
السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد
متهذبة مستبصرة وسارت فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة فيسمى
بالارواح الطيبة والخيرة وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان
فارقتها غير متهذبة ولا مستبصرة ولم يرق الى ملكوت السموات بل تعلقت
بالعالم المثالى مترددة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر من هذا العالم يظهرون
بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة وهى اجناس الجن والشياطين

الاخرة

المفسدون فی العالم فی بیان ان الشر فی هذا العالم والشقاوة فی

اقل من الخیر والسعادة بکثیر ولا تمّا داخلتا ن فی قدر الله الذی هو یفعل

قضائه الاول وان الشر وکذا الشقاوة مرضی به لا من حیث هو شر بل

من حیث هو لازم خیرات کثیرة لا یمکن انفکاکها عنه لکونه من اللوازم التی

لیست بجعل جاعل وقرره بقوله والشقاوة والشر انما لزما فی عالم

الظلمات ای فی عالم الحس والمثال المظلمین من الحرکات ای من حرکات

العالمین والظلمة والحرکة لزمتا ای فی عالم الظلمات من جهة الفقر فی

الانوار القاهرة ای العقول والمدبرة ای النفوس والشر لزم بالوسایط

للزومه بواسطة الحرکة والظلمة اللازمتین بوساطة جهة الفقر فی

القواهر والمدبرات ونور الانوار یستحیل علیه هیات وجهات ظلمانیة

فلا یصدر منه شر ای بالذات وکذا العقول لا یصدر منها شر بالذات

بل بعرض الفقر اللازم منه الظلمة والحرکة المقتضیة للشر والفقر و

الظلمات لوازم ضروریة للمعلولات کسایر لوازم المهیة الممتنعة

السلب ای عن المهیة لان کون الشیء معلولا یلزمه لمهیته کونه محتاجا

الی غیره وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر کما قد عرفت فالشر لازم

للمعلولات یمتنع سلبه عنها کامتناع سلب الزوایا الثلث عن المثلث

لما کانت لازمه ذاته ومهیته ولما استشعر ان یقال لو خلق المعلولات

بحیث لا یلزمه شر کان افضل واولی اذ الوجود اذا کان بریا عن الشر کان احسن

واحری قال ولا یتصور الوجود الا کما هو علیه ای بجمیع ما اشتمل علیه من

الاحوال والاحکام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان یلزمه شر اذ لو

تصور الوجود وامکن ان یکون احسن مما هو علیه لوجد من الموجب

لذاته لعدم البخل ولمن یقول بالمختار ان یقول لا یمکن ان یوجد العالم

وهما

احسنها

احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينا في علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ينافي جوده الشامل لجميع الموجودات وهو مما ذكره الغزالي في الاحياء ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي رضي الله عنه في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان تعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال للذات وما يوجد شرا انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لو كان موجودا وما فوت شيئا على غيره فليس الشر لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله فلو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته وكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا والا لكان شرا ما لنفسه او لغيره وليس فليس والاصبع الزائدة انما توجد شرا لانها تبطل هيئة مستحسنة عن اليد وكذا غيرها وكما ان العدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما قاله ملحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شرير وهو الانسان والمجوس الى فاعل شرير غيره كيف وقد دريت ان لا واجب في الوجود الا واحد والقسمة تقتضي خيرا لا شر فيه ويجب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا ولا ما يتساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب ولا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير

منهما

قليل الشر كثير الشر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لايتم نفعهما الا وان يلزمهما
بحسب مصادمات اسباب حرق او غرق نادر وكذا الانسان وغيره من الحيوانات
وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم يخلق هذا القسم بريا
عن الشر يجاب بان هذا السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لم ما جعل
غير نفسه ولم جعل الماء ما والنار نارا ولو جرد عنه لكان هو القسم الاول
ولم يوجد القسم الثانى مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز فى رحمته
اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئى الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو
لسلامة جسد ولان الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر
قليل كما فى موجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه اشار
بقوله والشر فى هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة
الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية
فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة الى ذلك العالم الجليل لذلك وحقارة هذا
ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود
فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا فى حق الحيوانات
وهى اقل ما فى الارض والذى لا يسلم منها فانه فى اكثر الاحوال يسلم وانما يستضر لسيتضر م ر
فى بعض الاحوال وفى بعض الصفات لا فى الكل ونحن نعلم ان المرض و
الالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر ولهذا نعلم ان الخير
غالب وان الشر نادر وغير مقصود بالذات وان كان مقدرا بالعرض وقول
من قال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضادة كالانهم من
الجهل والغضب والشهوة سلمناه لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر
فلم يعاقب مدفوع اما الاول فبانه كما ان حال الابدان على اقسام بالغ فى
كمالها من الحسن والصحة ومتوسط وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى

الطرف الافضل وبعضها الى الاذل ونازل شديد النزول من القبح والسقم
وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس
فى الاخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ فى العلم وحسن الاخلاق
الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هى الغالبة واما الثانى فبان
العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج بل هى حاملة عذابها معها
فساقها الاتفاقات المقدرة الى اقتراف الشهوات وارتكاب جهالات
ففارقت متلطخة وردة اليها اعمالها فتاذت بما معها كالمتالم بمرضه
لنهمة سابقة اليه والكل بالقدر الذى هو تفصيل القضاء الاول الوحدانى
كالقضا بموت زيد فانه امر واحد وينفصل الى موته فى يوم كذا من سنة
كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه
وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه
يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من يقع فى هذا الشبه
المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية فى خلق العالم باسره و
يقيسون افعاله تع على افعالنا ويجعلون له فى افعاله اغراضا كما لنا
كاكثر المتكلمين تعالى الله عنه علوا كبيرا قاعدة فى بيان كيفية صدور
المواليد الغير المتناهية عن العلويات لما كانت قوة القواهر اى العقول
غير متناهية فى الفعل لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار والمادة
قابلة لها قوة ذلك اى قوة قبول الاثار العلوية الى غير النهاية والمعدات
اى المواد الجسمانية لقبول الاثار العقلية من الحركات اى الفلكية ونحوها
غير متناهية انفتح باب حصول البركات اى التى هى فيض الصور المعدنية
والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اى الاسفهبدية الانسانية
الى غير نهاية قرنا بعد قرن لامتناع حصول النفوس الناطقة الانسانية

بالذكر

دفعة الى المواد والابدان متناهية او غير متناهية وانما خص بعضها لانها اشرف ما حصل منها فى هذا العالم والكامل من المدبرات اى الاسفهبدية الانسانية بعد المفارقة اى البدنية يلحق بالقواهر اى بالعقول وفى بعض النسخ بالسابقين والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اى عدد العقول من الانوار اى من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية فصل فى بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات وفى ان نفوس الكائنات ازلا وابدا المحفوظة فى البرازخ العلوية واجبة التكرار وان الاشباح المجردة التى فى عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما لما هو ضرورى لنوعه وهو النوم فتعطل الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر فى الباطن او غير ضرورى له اما ما فى اصل فطرته كما لكثير من الاله التى يستعملها النفس فى تدبير البدن ضعيفة فى اصل الفطرة فيكون استعمال نفسه بتدبير بدنها قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى جانب الاعلى او كان فى اصل فطرته ولكن اما لا بالاكتساب كما للممرورين والمصروعين لقلة شواغلهم لانصراف همهم عن المحسوسات وفساد آلاتهم بغلبة الاخلاط وكذا لمتخيلهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور تحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة الناطقة ليلتقى الامر الغيبى لضعف العايق فقد يتخلص اى فى بعض الاحيان عن شغل المتخيل لضعف فكره ونحوه فيطلع على امور مغيبة اى خفية مما هو كاين او كان او سيكون ويشهد بذلك اى باطلاع النور المدبر الانسانى على المغيبات فى النوم المنامات الصادقة اى الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل

وقد

التواطؤ

التواطو في حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات يقع اما عينها
او تعبيرها واما التعارف فيها فباعتبار حصول ذلك للناظر بنفسه اذ ليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم
الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نايم قوى التخيل والتذكر فانه يتعذر و
لحاله هذه الاطلاع المذكور واذا كان للنفس الانسانية ان ينال من الغيب
نيلا ما في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في حالة
اليقظة والصحة الا ما الى زواله سبيل ولا ارتفاع امكان كالاشتغال
بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين
من الاولياء والمتالهين ولان المقتضى لامر نوعي كالنفس المقتضية لنوع
الاتصال بعالمها اذا عاقه عايق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم يوجد
شخص من المقتضى يمكن تمامه تخلص منه فذلك التمكن اما لضعف في
العوايق على التفصيل المذكور فيه او لقوة في المقتضى وهو اما قوة اصلية
كما للانبياء عليهم السلم فانهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال
بالعالم العلوي واكتساب العلم الغيبي منه في حالة الصحة واليقظة بل
يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة التي تسع للجانبين او قوة
يكتسبه كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما
يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية
وبين الاسفهبدية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا
ارتفع حجاب الشواغل انطبع في الاسفهبدية الانسانية من الاسفهبدية
الفلكية من صور الكاينات لاسيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها
واحوال معارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها
في النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة من مرآة في مرآة اخرى يقابلها

كما للابرار

عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى الشاغل البدنى فلقوله
فان النور المجرد اى عن المادة كالنور الاسفهبدية الانسانى اذا لم يكن
متحيزا وجرميا فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية
حجاب سوى شواغل البرازخ اذ غيرها من الحجب انما هو من خواص الابعاد
ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانهما من لوازم المادة والنور الاسفهبد
اى الانسانى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والباطنة فاذا تخلص اى النور
الاسفهبد لقوته او لضعف العايق عن الحواس الظاهرة وضعف الحس
الباطن تخلصت النفس اى الانسانية الى الانوار اى الى الاتصال بالانوار
الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ
العلوية للكاينات فان جميع الكاينات منقوشة فى البرازخ العلوية اى فى
نفوسها فان هذه الانوار اى المدبرة الفلكية عالمة بجزئياتها اى بجزئيات
الكاينات وفى بعض النسخ عالمة بحركاتها اى بحركات الجزئية ولوازم حركاتها
اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم
بالمعلول واللازم فصور الكاينات باسرها مرتسمة فى المدبرات الفلكية
وللكاينات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هى على
حسب مثل غيبية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانذارات يدل على عالم الجزئيات
وليست للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا يحجب قواها التى
تحصلها والا ما تباعدت عنها وقتا ما فليس الا من امر علوى ليس مما يتخيل
الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم النفسانى من الافلاك
فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا كان كذا قوانين
احصيت فى العالم العقلى ثم اذا كانت منتقشة لها النفس الفلكية وتجمل
الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثنا الشرطيات لكن كان

كذا فيكون

كذا فيكون كذا وليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التي يدركها
النفس في النوم او اليقظة او فيما بينهما ونحوها اما ان يكون لاتصالها
بذلك العالم اولا فان كانت للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية
وعلى التقديرين فاما ان ينطوى سريعا ولا حكم لها او يثبت فان ثبت
كلية فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة يحاكى تلك المعاني الكلية المنطبعة
في النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور في الخيال وينتقل الى الحس
المشترك فتصير مشاهدة فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته
النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا
غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف
عليها والتنبه لها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده او شبهه
فان النفس اذا ادركت العدو وحاكته المتخيلة بالحية او الذئب واذا
ادركت الملك حاكته ببحر او جبل احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى
رجوع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني النفسانية الكلية وان لم
يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا تعد في اضغاث
الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبتت جزئيه وحفظتها
الحافظة على وجهها ولم يتصرف المتخيلة الحاكية للاشياء بتمثيلها
بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة
غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى
تبديل ما رايته النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال بآخر وهكذا
الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل
فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه
النفس عن المبادى عند النوم واما ما يتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين

احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن
عن الاتصال بالمبادى المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص
الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقع لمثل هذه
النفس فى اليقظة ما يقع للنايمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحى
صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات
التى هى اضغاث احلام ان امعن المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا
يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال
كما سبق وفى الاكثر انما يكون ذلك فى ضعفاء العقول ومن هو فى اصل
الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التى ادركها النفس للاتصال
بذلك العالم لحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان فى حالة النوم فهو الذى
يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له
اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان فى حالة اليقظة من المحسوسات
يبقى صورته فى الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو
بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه والثانى
ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى
الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة
المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء
حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان
غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء
السود والامور الهايلة المفزعة وحصول هذه وامثالها فى المتخيلة عند
غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التى فى موضع ربما تعدت الى المجاور او لما
او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انه يكون سببا لحدوثها

اذ خلقت

اذ خلقت الاشياء موجودة وجودا فايضا بامثاله على غيره والمخيلة منطبعة
في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فيتاثر بما تاثرا يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى
يقبل الكيفية الحقيقية بالاجسام منها ما في طبعها بتوله وان كانت امثال
هذه الحاصلة في حال اليقظة فربما سميت امورا شيطانية كادنية وما يرى
من الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية وكونها كلها
لاينافي وجودها الخارجي على ما سبق بيانه لان الخيال يظهرها وان لم يكن
منطبعة فيه كما في المراة يظهر صورها من غير ان يكون منطبعة
فيها ولو انطبعت للزم انطباع العظيم في الصغير ولما كان يختلف رؤية
الشيء فيها بتبدل موضع الرائي منها كون المراة والشيء بحالها فقد تلخص
من هذا البحث ان نقوش الكائنات التي اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها
في الذكر اصلا فلا حكم لها فاذا بقي اثرها في الذكر كما شاهد في الالواح العالية
ربما فلا يحتاج الى تاويل اي ان كان وحيا قد ادرك في اليقظة وتعبير
اي ولا الى تعبير ان كان رؤيا ادركت في النوم وان لم يبق اي اثرها في
الذكر كما شاهد بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عنه اي عما ادركته
النفس اي من الشبه والضد واللازم والمناسب . في تنجز الى اشياء
اخر متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه اخر فكذلك سواء كان
وحيا او رؤيا يحتاج الى تعبيرها واستنباط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت
اليه ولان الانتقال التخيلي لا يحتاج الى مناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب
الظني او الوهمي وذلك مما يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او
وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف هذه الامور في شخص فما عدا
فلهذا ما يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات والعادات
اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الاخر وانما طبقت

الكلام فيه لانى اذا اردت ان اذكر خلاصة ما ذكر فى الاخبار عن الغيب على
وجه التقسيم المردد بين النفى والاثبات لكون ذلك اضبط فى الذهن و
اعلق بالقلب واعلم ان نقوش الكاينات ازلا وابدا محفوظة فى البرازخ
العلوية مصورة اى فيها على ما سبق تقريره وسنشير اليه اشارة ايضا
وهى اى تلك النقوش بل الكاينات التى هى آثارها واجبة التكرار اى فى
الاعيان لا بمعنى ان المعدوم يعاد فان ذلك ممتنع كما ستبرهن عليه بل بمعنى
عود شبهه واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل سنة وعود كل منها
فى السنة المقابلة الى شبيه ما كان فى السنة الماضية فيكون عند المبادى
العالية احكام الحوادث يقع جملتها فى كل مبلغ من الآف الجملة مضبوطة
سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك
المدة وهى عند بعضهم ست وثلثون الفا واربع مائة وخمس وعشرين
سنة وفيه نظر الى سنة الاولى من غير ان ينضبط عندها ان هذه
الضوابط كم يكون مقتضاها فى العالم فان تكررها واستينافها فى الماضى صح
لا يتناهى وكذا فى المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن ضبطه وحكى
فى المطارحات ان المذهب هو للقدماء من القايلين والحكماء الخسروانيين
والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التى اوردها
عليه شكر الله سعيه ويقررها على النظم الطبيعى ان يقال كلما كان
فى الوجود شىء يعلم كل الكاينات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية
او ينتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث
فى الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان
فالتالى حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان لذلك الشىء
معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كذلك لامتناع انقطاع

الحوادث

بترتب ر

الحوادث فى المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها فى الذات المنتقشة بها لابد وان يكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتاخر وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شىء آخر متقدمة فكذلك ينبغى ان يدركه المدرك للحوادث او ينتقش فيه المنتقش به فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته واليه الاشارة بقوله فانه وان كان فى البراهين العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شىء منها الا بعد شىء فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة المترتبة فيناقض ما برهن عليه وهو محال الوجه الثانى ان هذه الامور الغير المتناهية لا يخ اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه اذ لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان ثانى وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يات وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا فى نفسه اذ يلزم منه ان لا يكون من الكائنات فى المستقبل ما سيبين واذا اتى وقت وقع فيه الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة والمنقوشة وذلك محال اما الاول فلانه خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث فى المستقبل مترتبة فان كان كل واحد لابد وان يقع وقتا ما فياتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فيتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش لو قع بعد ذلك الوقت الذى فيه الكل ما لا يكون المبادى العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع

في الادوار الغير المتناهية في الماضي فما كان يصح الان انذار عيني ولا منام
يتعلق بالمستقبل اذ الملقي للمغيبات المطلع عليها قد صار جاهلا وهو باطل
شيء لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها فان لم تستفد العلم من
اخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استفاد عاد الكلام الى الشيء الذي منه
الاستفادة وسنشير الى هذا واما القسم الثاني فلانه اذا كان معلوم منها انما
يقع في المستقبل وهو في نفس الامر لا يقع فيه كان ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون
خلف ذلك المعلوم من المعلومات او النفوس التي ستكون وفرض انه منها هذا
واليه الاشارة بقوله وان لم يكن حصول وقت تدفع فيه منه الكل
عن الوقوع ففيها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض
منها هذا محال ولا يلزم هذا اي هذا البرهان في الممكنات المستقبلة اي لا
يمشي فيها كيف كانت اي على اي وجه كانت كأن كانت مجتمعة ولها كل
كالصور المفصلة المعقولة او لا كل لها كالحوادث اليومية المستقبلة
قوله وانما كان يمشي فيها لو كان لها كل كالصور وليس فليس وهو المراد من
فانها اي الممكنات المستقبلة التي هي الحوادث اليومية دون الصور
المفصلة المعقولة اي للمبادي العالية او المنقوشة في البرازخ العلوية
لا كل لها فلا يتأتى فيها ما برهن على استحالته من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة
غير متناهية وهو ظاهر ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شيء من الكائنات
الماضية او المستقبلة لا تعلمها هي اي المدبرات الفلكية وهذا هو الذي
الصادقة وعدنا انه سيشير اليه فيكذبه اي يكذب المتوهم المنامات والكهانات اي
الاحوال واخبار النبوات مما وقع ومما سيقع ويذكر اي ويكذبه ايضا تذكر
الماضية فان البرهان قد سبق على ان الذكر من البرازخ العلوية ايضا
ولا انوار اي من الانوار المدبرة لها ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان

[illegible]

يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشيآء موافقا لما يقع وعلى هذا الايلزم
من عدم علم المدبرات الفلكية بشئ من الكاينات تكذيب المنامات
والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة والكهانة او المنام
الصادق لا يوجد علمه في الاشياء في ذاته لذاته موافقا لما يقع فان
عجزه وفي بعض النسخ فانعجزه عنه اى عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفي
بعض النسخ فان معجزه وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجز نوعه اى ظاهر ايضا
والنائم ليس في قواه قدرة ذلك اى القدرة على الايجاد المذكور ولا لنفسه
ولا كان في اليقظة اقدر على ابداعه ثم ان يخترع علمه بنفسه بما سيقع
ينبغي ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع جزما على وفاقه وهذا محال وايضا
يعرف الانسان بالضرورة في الجملة اى وان لم يعرف بالتفصيل ان الاعلام
من شئ اخر غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية اى من
البرازخ ومدبراتها عندها حيطة اى احاطة بالوقايع الماضي والمستقبل
وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اى نفوسها علومها متناهية
لكنها تستفيد وهذا هو الذى اشرنا انه سنشير اليه وفي بعض النسخ تستفيد
العلم من شئ اخر فوقها وتستمد منه فنعود الكلام الى الشئ الذى منه
الاستفادة وفي بعض النسخ استعادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور و
ان فرض انه كلما ينقضي منها علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق
في نفسها العلوم اعنى المخرج لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج
انفسها لان الشئ لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في العلوم فيكون
غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام كلها فلا بد وان
يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا يعنى بوجوب تكرار الضوابط
ان المعدوم يعاد فان من الفارق بين الهيآت من نوع واحد وفي بعض

النسخ لان من المفارق من الهيآت من نوع واحد المحل او الزمان ان
المحل كسواد بن حصل في محل واحد ولكن احدهما حصل بعد بطلان
الاخر فاذا كان من المفارق بين المثلين وفي بعض النسخ من المفارق
من المثلين في محل واحد الزمان وبه يتخصص ذوات محل واحد من نوع
واحد فلا يعاد اى السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معادا لو اعيد مع
مخصصاته ولم يعد كك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان فرض
ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين
ولهما قبل زماني فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان لزماني
للعرض المعاد ولزمانه المستعاد قبلية ما اعيدت اى تلك القبلية والا صار
بعديه وتخصصه لها اى ولا يخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده
اى عود ذلك العرض والمستعاد اى والحال ان المستعاد المعروض زمانا ما
كان زمانا اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان وهو محال وفي بعض النسخ و
المستعاد المعروض زمانا اى فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد
المعروض زمانا والا لاعيد مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال
واذا عرف ان الكائنات واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اى الغير
من المواليد الثلث اى من المعادن والنبات والحيوان امر دايما ولا
عاد امثاله في الادوار الغير المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد
باقيا دايما كانت امثاله باقية كك لوجوب عود الامور الى شبيه ما
كانت في الدور الاول في الوجود والبقاء والدوام وغيرها فصار ت
اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال وانما تحقق
استحالته برهان تناهي الابعاد ثم لا تفي لها اى بالامثال المركبة الغير
المتناهية المادة اى الهيولى والاجسام المتناهية اى والاجسام المتناهية

الموفى

التي هي العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم
قارنتها تلك الصورة فلا بد وان يعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة
لوجوب عود الاشياء الى شبيه ما كانت في الدور الاول وبهذا يتضح ان
كل كاين فاسد وكل فاسد كاين وعند التامل في هذا الاصل يقع التنبيه
لتعريفات كثيرة وينكشف اسرار غريبة لا ينبغي ان يباح بها لغير اهلها
والاشباح المجردة اى الموجودة في عالمها وهو عالم المثال يتصور فيها
اللانهاية لا كما اى لا كاللانهاية التي منعها البرهان اذ لا يمكن منها اى
من تلك الاشباح التي هي الصور المعلقة ايتلاف بعد واحد لا يتناهى
ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتيب لها
ولا تركب بعد غير متناه منها وانما كانت غير متناهية لان العالم
المثالي وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعي من الافلاك والكواكب
ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات
والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهي تلك الجهات للبرهان
القايم على نهاية المترتبات العقلية يتناهى معلولاتها المثالية الا ان
الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة
في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى وهذا العالم على طبقات كل طبقة
فيها انواع مما في عالمنا هذا لكنها لا يتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة
والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين
ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تعم وكل من وصل الى طبقة
اعلى وجدها الطف مرآى واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة مما
قبلها واخر الطبقات وهو اعلاها يتاخم الانوار العقلية وهي قريبة
الشبه بها وعجايب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعم وما يتلقى وفي ترتيب فصل

المثالية ز د

اى فى اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى الانبيا والاولياء وغيرهم
اى من الكهنة ومن يجرى مجريهم من المغيبات على الوجه الذى عرفت وهو ان لا
ينطوى سريعا ما ادركوا بل يشرف على الذكر ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك
لا بان ينطبع فيه حتى يلام عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه
الصور مشاهدة لكونه مظهر الها فهو على اقسام فانها قد يرد عليهم فى اسطر مكتوبة
وقد يرد بسماع صوت قد يكون اى ذلك المصوت لذيذا وقد يكون هايلا
وقد يشاهدون صور الكاين وقد يرون صورا حسنة انسانية يخاطبهم
فى غاية الحسن فيناجيهم بالغيب وقد يرى الصور التى يخاطب كالتماثيل
الصناعية فى غاية اللطف وقد يرد عليهم فى حظيرة وقد يرون مثلا
معلقة وجميع ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات
العظيمة والاشخاص اى الانسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية
والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه النايم او يخيله المتخيل
كلها مثل قائمة اى بذاتها لا فى محل ومكان وكذا الروايح وغيرها اى من
الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هى ايضا مثل قائمة بذاتها لا فى محل
ومادة فى ذلك العالم وان كانت عندنا لا يقوم الا فى مادة لعدم المادة
هناك اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما
ذوات مواد وصور واعراض وكانت متحيزة فى هذا العالم وشاهدها كل
سليم البصر فالصور والاعراض المشاهدة فى عالم المثال فى النوم واليقظة
اشباح مجردة والتذاذنا فى النوم بما كل ومشارب ذوات طعم ولون و
رائحة ليس لانطباع هذه الاعراض فى تلك الاشباح بل لتمثلها فيها على
سبيل التجرد فكل ما فى العالم المثالى جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها
عن المواد فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يتمانع على محل او مكان وما يرى من الجبل

مطا

مرئيها في المنام الصادق والكاذب كيف يسعها الدماغ او بعض تجاويفه
واذا لم يسعها آلة جسمانية لامتناع انطباق العظيم في الصغير على ما قدّرت
فهي مثل قائمة في العالم المثالي الروحاني بذاتها لا في محل ومكان كما ذكرنا
وكما ان النائم ونحوه اي من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه
اي تقدم النوم وعاد عن مشاهدة ما تخيل او ما رأى من النوم واليقظة
فارق العالم المثالي دون حركة اي محوجة الى قطع مسافة ولم يجده
اي ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد
عالم النور دون حركة وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين يشاهد
عالم النور المحض وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالي
وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله ومثل المرآة علتها
وفي بعض النسخ ومثال المرآة علته الضوء اي العلة المعدة لظهورها
لا القابلة فانها السطوح الملس الصقيلة ولا الفاعلة الفياضة فانها
العقل المفارق والاجسام التي لا ملابسة فيها انما تحصل معها المثال
للاجزاء الغائرة المظلمة اي في تلك الاجسام الخشنة وما اليسر فيه غائر
اي من اجزاء تلك الاجسام الخشنة فهو صغير ولصغره لا يظهر معه شيء
من المثل وللافلاك اصوات غير معللة بما عندنا اي من الهواء والماء وهو
مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم من
اساطين الحكمة الا ان فيثاغورس اثبت الهواء بين الافلاك وخروجه
عنها وقالوا لو عدم سماعنا لاصواتها لا متناع سماعنا منها ولم نعلم ان اثباتهم
للهواء لكونه شرط الصوت كما هو عندنا او هو رمز كما هو عادة الاقدمين
وهذا اقرب لان مراتبهم في العقول اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان
كان تعليلهم بامتناع سماعنا من اصواتها يدل على انه قد خفي عليهم للالة

مرتبا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماعنا فانا بينا ان الصوت غير
تموج الهواء غاية ما فى الباب ان يقال اى ان الصوت ههنا اى عندنا مشروط
بهذا اى بالتموج فلا يلزم من اشتراط شىء كالتموج لامر كالصوت فى موضع
كما هو عندنا فى عالم العناصر ان يكون اى ذلك الشىء وهو التموج شرطا لمثله
اى لمثل ذلك الامر وهو الصوت فى موضع اخر وهو عالم الافلاك وكان
الامر الكلى كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علة كثيرة على سبيل البدل كالنار
والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرايط على سبيل البدل فالصوت
الذى هو امر كلى يجوز ان يكون مشروطا فى عالم العناصر بشىء كالهواء وفى عالم
الافلاك بغيره وكما ان الوان الكواكب لا يشترط بما يشترط به الالوان عندنا
اى من حصول الامتزاج اذ اللون وساير الكيفيات عندنا من توابع المزاج
بخلاف الافلاك لامتناع المزاج عليها فكذا اصواتها اى اصوات الافلاك
يجوز ان يكون مشروطا بغير ما هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء والمشاؤن
لما وجدوه شرطا عندنا حيوة شرطا فى الافلاك فنفوا عنها الاصوات حسبوه
لانتفاء شرطها ثمة وهو الهواء وهو استقراء ناقص لا طائل لجواز ان يكون
للشىء الواحد اسباب وشروط على سبيل البدل كما قررناه واما انه لو كان
لها اصوات لسمعنا وكانت هايلة مناسبة لاجرامها واماتت الحيوانات
كالرعود القوية فلا يرد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ الاصوات
الينا من الهواء وغيره وما يسمع المكاشفون اى كالانبياء والاولياء
من الاصوات الهايلة لا يجوز ان يقال تموج هواء فى دماغ فان الهواء
تموجه بتلك القوة المصاكة فى الدماغ لا يتصور وليس فى عالم الحس
ولا يسمعها كل سليم الحس من الحاضرين بل هو مثال الصوت اى الموجود
فى العالم المثالى وهو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا مثال

كل شيء

كل شئ هو ذلك الشئ وعلى هذا مجوز فى الافلاك اصوات ونغمات
غير مشروطة بالهواء والمصاكة ولا يتصور ان يكون نغمة الذ من
نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها فهم الملائكة المسبحون فى
اناء الليل واطراف النهار لا يفترون فسلام على قوم اى من المتالهين
الكاملين الذين صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال
نور الانوار وتبشهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد اى افلاك الكواكب السبعة
السيارة وفى ذلك عبرة لاولى الالباب وذكر فى المطارحات ان جميع
السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا فى مقام جابلقا
وجابرصا اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال بل فى مقام هورقليا
وهو المثالث الكبير العجايب اى الذى هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل
اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات
الطيبة وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفا
جوهر نفسه وذكا قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع
مع حركات الافلاك حفيف الافلاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه
الالحان وكمل علم الموسيقى وقال صاحب الاخوان من يوافقه من القدما
ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغى من الوثاقة والصلابة والملاسة
والحركة الدائمة فيحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون
انسب منها ولا اوفق يناسب عشقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط
بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف وهو اى كون
هذه الحواس فيها غير مشروط بشئ من الالات كما هى عندنا مشروطة
بها لامكان الاشرف اما ان هذه الحواس ممكنة للافلاك فلكونها
ذوات نفوس ناطقة كابداننا واما انه اشرف فلان كونها غير مشروطة

لها
بآلة جسمانية اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة
ممكنا اخس بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخس اعنى وجود
هذه الحواس مشروطة بها فى الانسان والحيوان فيجب فيها اى فى الافلاك
وجود هذه الحواس غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته
وقال المعلم الاول يجب اثبات النفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك و
متى كانت الافلاك ذوات نفوس فهى ذوات حس اى حس سمع والبصر
دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسلب عن الشم ولم يذكر حاله
ولاخوان التجريد اى الكاملين فى الحكمة العلمية والعملية والذوقية
او فى العلمية والكشفية والمواظبين على الرياضة مقام خاص اى
لهم هو مرتبة علية ودرجة سنية فيه اى فى ذلك المقام يقدرون
على ايجاد مثل قائمة اى بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظاهر من هذا
العالم على اى صورة ارادوا اى من الانسانية والفرسية وغير ذلك هى
هو ما يسمى مقام كن يعنى من الكتاب الالهى حيث قال انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان يقول له كن فيكون ومن راى ذلك المقام تيقن وفى الكتب
التنزيه تيقن وجود عالم اخر غير البرازخ اى عالم اخر مقدارى غير الاجسام
والا فقد تيقن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم اخر غير عالم البرازخ
فهو عالم الانوار فيه المثل المعلقة والملئكة المدبرة اى لتلك المثل
يتخذ لها اى لتلك الملئكة طلسمات اى جسمانية فى هذا العالم ومثل
قائمة اى فى ذلك العالم على اى صورة اريد ينطق اى تلك المثل بها
اى تلك الطلسمات وتظهر بها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها اى من
تلك الطلسمات الجسمانية الجمادية بطشات صعبة وقبضة قاهرة
بالمثل اى بواسطة المثل اعنى الملئكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا

يقدر

يقدر الخيال على محاكاتها اى للطافتها وغرابتها ثم العجب ان الانسان عند
تجرد ما يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه ويجد خياله ايضا مستمعا اليه
وانما اكد بهذا لكيلا يظن انه من محاكيات الخيال فذلك صوت من
المثال المعلق اى فى العالم الروحانى المثالى كل من احنك اى تمرن
ويقوى من حنكته السن والتجارب اى احكمته فى السياسات
الالهية التى هى عبارة عن جمود القوى او عن الحالة التى هى بين النوم
واليقظة اذا صعد اى يترقى فى العالم المثالى الكثير الطبقات الغير
المتناهية الاشخاص لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من
الصور المليحة فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته للصور اصفى والذ
وهكذا يصعد من طبقة الى اعلى حتى يتصل الى اشرف الطبقات
التى هى قريب الشبه بالانوار المجردة فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول
الى اعلى طبقات عالم المثال الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب ينتقل من
النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل الى اخر طبقات
الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجردة يبرز الى
نور الانوار واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها
الا الله تعالى والمبادى العالية لكنها متناهية واما اشخاص كل طبقة
وهى من الانواع التى فى عالمنا وفى غيرها فهى غير متناهية وهذه الطبقات
الاعلى منها شريفة نورية وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من
المتوسطين وهى ايضا متفاوتة فى الشرف وبعضها مظلمة كدرة وهى
طبقات الجحيم التى يتالم بها اهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة
وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى اخر الطبقات
وهى المضاهية لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقى

المصاقبة نذ

الطبقات اى لا يحصى من هاتين الطبقتين وكل طبقة فوقها دونها
لا يتناهى عددهم اما من الملئكة والجن والشياطين واعلم ان كل شىء مما
فى العالم العنصرى اى من عالم البسايط التى هى العناصر الاربعة والمركبات
التى هى المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها عن صغيرها وكبيرها
مصور فى الفلك اى منقوش فى كل فلك على نحو ما وجد ههنا اى فى عالم
الحس بجميع هيأته اى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان
وكذا كل حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد
وسيوجد وفى اكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ
الافلاك ابدعت منقوشة بجميع الكاينات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها وضبطته على ما قال تعالى وكل شىء فعلوه فى الزبر وكل صغير و
كبير مستطر وتلك النقوش موجودة فى سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب
والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر لشفيف الافلاك بل على
ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان
والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه
وما لا يمكن نقشها كالارايح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات
والسكنات فهى منقوشة على وجه اخر كالكتابة حول كل شخص مصور
على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد والتناسل وغيره
من اول نشوه الى اخر امره ولهذا ما يرى الشىء الواحد فى النوم على هيئات
مختلفة واحوال شتى من اول امره الى اخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب
الزمانى كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة الانسانية
والها غير جسمانية والها قد يكون مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة
بالابدان الظاهرة ههنا وقد يكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس الانسانية

الظاهرة

الظاهرة في النوم وهي يدرك ذاتها في الحالين اى دائما مع الغفلة عنها
احيانا فليست اى النفس احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما
وهو ظاهر ولنذكر ههنا من الذكر اى الالهي مما يدرك به المثل الحق اى في
احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخذ منها من التذكرات
ويستبصر به هي من الواردات اى الالهية ويطلب اسرارها عن المتحقق
القائم بالكتاب اى لهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم
به ويعرفه الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله في ارضه او بالكتاب
الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من
الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك
الحرف ومن اطلع على احد هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات
فصل مسطور في لوح الذكر المبين اى في العقول العالمة بجميع المعلومات
او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات ان السائرين
اى السالكين الى الله وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور اى الذين
يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار
المجردة وشبهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة النورية و
ضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى يقرعون
الابواب في حالة كونهم مخلصين صابرين اذ القرع بدون الاخلاص
والصبر لا يفيد تتلقاهم ملائكة الله اى تجذبهم بالمناسبة العقلية
الى عالمهم مشرقين اى في حال كون تلك الملائكة لنفوس المقارعين الى
الاشراق الحق او في حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال
ان يكون مشرقين حالا عن الفاعل والمشرق مشدد من شرق اذا مال
الى الشرق او الاشراق او عن المفعول او المشرق مخفف من اشرق اذا مال

عميلين م

الى الشرق والاشراق يحيونهم تحايا الملكوت اى يشرقون عليهم بالاشراقات
العقلية فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية ويصبون عليهم ماء ينبع من
ينبوع البهاء اى يفيضون عليهم المعارف العقلية الفايضة من عالم النور
الذى هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال ليتطهروا اى بالطهارات
العقلية النورية فان رب الطول اى القوة والحول والعطاء والنور يحب
طهر الوافدين اى عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان
البصيرة الذين التاموا اى اجتمعوا واتفقوا على التسبيح اى التنزيه المعنوى
او اللسانى او كليهما والتقديس اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما
عاكفين اى ملازمين من عكف على الشىء اذا لازمه يخشعون اى يخضعون
لله وهم قيام قانتون اى خاضعون خاشعون يذكرون ناظم الطبقات
فى العالمين اى يذكرون خالق السموات والارضين لانه ناظم الطبقات
فى العالمين كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة
وعالم الانوار المجردة وهم من ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا يجتنبون قاموا
فى هياكل القربات اى فى الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربها من العقول
او فى الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله نعم يناجونه
مع اصحاب حجرات العزة اى العقول يلتمسون فك الاسر اى خلاص النفس
الناطقة المحبوسة بعلايق البدن ويقتبسون النور من مظهره اى من
محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان من ظهر او من علته
وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك الذين
اتحدوا بالقاطنين عند الله الاقربين اى بالملائكة المقربين فى المراتب المتربين:
العقلية سبحان الله الذى جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة اى فى
افاضة الوجود واشاعة الجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة

المنفرد بهذا العالم

اى فى هذا العالم والجوارى اى الخمسة المتحيرة زحل والمشترى والمريخ والزهره
وعطارد جملة فى قربه من الله وفى بعض النسخ فى قرب الله
يتنعمون اى فى انفسهم بنعم الله فينعمون اى على غيرهم بالفيض والاشراق
واشخاص الضوء اى الكواكب فى بدايع الحركات اى فى الافلاك يتنعمون
اى باشراق نور الله عليهم فيمتنعون النازلين اى فى العوالم السفلية فيتنعمون
من المستعدين التى الله التقديس اى التطهير على قلوب الذين اوو الى
المحاريب اى مصلين تقرؤن الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها
ينادون ربهم فيقولون الهنا اطمس عنا غيهب النكر اى ظلمة الجهل
ان غيهب النكر دياب الجاهلين الهنا اتيناك طايعين واشارت اليك
الارواح اى ارواحنا بالتقاديس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى
حالة كونهم طالبات الرقى وفى بعض النسخ الترقى والمعنى فيهما واحد
هو الصعود الى مقاعد الجلال اى العظمة من كرسيك الفسيح ومطرح
نورك الرشيد اى الهادى فقد تشهن اى فطهر الارواح بايدك
المتين اى القوى ركضت اى فى طلب النور الازلى نفوس اولى الابصار
فى حولها اذا رمضت لحو عرصات ضوءك الكريم ان ضوءك الكريم
غيات المستجيرين هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطوا ايديهم
ينتظرون الرزق السماوى اى من العلوم والمعارف والكشف ولما
انفتحت ابصارهم اى بنور الله وجدوا الله مرتديا بالكبرياء اسمه
فوق نطاق الجبروت اى فوق اساطين العقول الذين هم ملوك
عقول الحضرة الربوبية وتحت شعاعه اى تحت العقول قوم اى من
الانوار المجردة اليه ينظرون ولولا اولوا عزمه فى الارض اى من الكاملين
يطهرون الباقيات اى النفوس المتعلقة بالابدان لجوار الله اى يطهرونهم

ليصلحوا الجوارح هم اى اولى العزيمة احباب الرب يبغضون السيئات
اى المعاصى لقذفت السموات وبالا اى عذابا على الارض فيرتج اى فيرتعد
فيطحى الظالمين بعث الله النبيين الى الناس ليعبدوه ففريق عبدوا الله
على ذلك ويتقربوا وفريق زاغوا اى مالوا عن الحق مبعدين فاما
الذين عبدوه خاضعين فسيرفعهم الله الى مشهد الصفاء اى العالم
العقلى فيدخلون فى صفوف الغر اى فى سلك الملكية المقربة — الملائكة نـ د
ويقدسهم الله بطهارته فاذا هم عند الله فى النعيم دائمون واما
الزائغون فيلقى اى الله تعالى عليهم الذل اى الهوان والمسكنة وهم على
الرؤس يجتنبون النظلات اى من الجسمانيات ناكسون فسبحان الذى
برزت له الذوات الصالحات اى من ظلمات الهياكل الى فضاء
الانوار فوهب لها اى لتلك الذوات البسيطة اى السعة والاحاطة — والراحة نـ د
فابوا اى رجعوا الى قومهم مكرمين رضوان الرحمن اى فى الازل ان قوما
تاهوا اى تحيروا فى شوق مرتع الجلال الذى هو ماوى حياة السرمد
اى من العقول والنفوس لكونها ابدية حول قبة الديهور اى الفلك
الاعظم عاميه فانها قبة واحدة سرمدية دائمة ابد الدهر والديهور
مبالغة فى الدهر يقبضهم اى الضمان يقبض ذلك القوم الى جناب
الحق اى عالم العقول فهم فى عين الحيوان اى فى الانوار المجردة التى هى
بحر النور وعين الحياة على الاباد ويتجون عظم موقع قوم وقفوا
اى فى المحاريب يركعون فى دجى الليل تمطر اعينهم من خشية ربهم وتتلو
كتب الله فى زبور الرحمن ان لايدع على وجوههم غبرة حين يلقونه
ويجعلهم ملقاه فاين من ان مطيع الرحمن يغشاه بارق من نوره اى
بارق من البوارق على حسب استعداده لطروق الانوار الالهية والرحمة

البائنة

الربانية الا ان نجم الله اى النور الناتج منه خير للطارقين وامر آخر
فيشتمل على منافع علمية وعملية منها ان عهد الله الى القرون اى الخالية
والامم الماضية وهوايضا عهد الله الى الاحيان الآتية ان يجيبوا الداعى
اى الى الله من الانبياء المؤيدين بالايات والبينات والاولياء المذكرين بين
للمبداء والمعاد الروحانى والجسمانى ويعتزلوا اى يجتنب المغريات
على الله من الاحزاب اى من القوى النباتية والامور الجسمانية قبل ان
يتقلهم غاشية يوم القيامة وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن
البدن اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانية اكثر كان الغاشية اخف و
سكرات الموت اسهل وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد
وكم من قوم عصوا رسالات ربهم فاخذهم قهره اى قهرهم بطمس ادبارهم
اى نفى آثارهم فانقلبوا الى مصرع السوء اى الى ابدان دنسة واجسام نجسة
معذبين فيها يمكن فيهم من الهيات والملكات الردية التابعة لسوء
الاعمال يدبون على النار كما يثب الحشرات على النار التى هى عالم الكون يدبّ
والفساد ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها
وحرام فى الرقيم الاول اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله
عود الفاجرين اى الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمعاقل الكونية
ظن الذين اقترفوا اى اكتسبوا الخطيات ان ينالهم رحمة افق المجد
اى رحمة الله التى لا تصل الى المقيمين على عمل الخطيات دون ان ياخذوا سفر الله
اى كتابه وما فيه بجد اى باجتهاد وذلك بان يجعله امامه ويواظب
على ما فيه من العلم والعمل ولله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة
الى طريق العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المتقنة بالكاينات ومنها المنقشة به
العقول العاملة لها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود ويخشوا اى دون ان

الفدفد

يحشو امكر الله وهو تفصيل ما قضى الله فى الازل يوم العقول من الداث
اى من الهياكل البدنية التى فارقوها الى عرصة الهيبة اى الى البرازخ
الهايلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت وسيرى الجاحدون
اى للمعاد عند البرزة اى لدى البروز عن الابدان التى هى متابس النفوس
على الحقيقة سطوة اى حملة عظيمة هايلة لا يدفعها دافع ولا يبقى
معها الانكار اى للمعاد جعل الله فى البسيطة اى فى الارض البدن
سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة
من الحواس الباطنة وسابعها عالم الانوار المجردة وعند التابع يقرع على
كل سالك مثاب لوصوله الى عالم الانوار وخلوصه عن الظلمات
والذين يتهجون السبل اى الى الله تعالى من السالكين ليقضوا ما سطر الله
عليهم فى الكتابة الاولى اى ما قدر عليهم فى الازل مسطورا فى الانوار المجردة
العقلية ولا يمنعهم المسترات اى البدنية والنفسانية عن المسير اى
الى العوالم النورية ولا يقعدهم حرارة القيظ اى الحر الشديد وهو كناية
عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية عن السعى الى
مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اى باب الله
النافع من العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله اى قوته وقدرته
والمصلون فى الديجور اى فى الليالى المظلمة من المحققين والمقلدين
والقائمون فى المناسك اى فى العبادات المفروضة والمسنونة
والمتصدقون فى غفلات قومهم والقائمون اى المتشمرون من
اولى العزم فى الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية
بتسخيرها وتهذيبها والسائرون فى الارض وارواحهم معلقة بالمحل
الاعلى اى المجردون من الفضلاء الذين يسيحون فى الارض ولا يتخذونها

وطنا ومسكنا كما قال علیه السلم واشوقاه الى اخوانى الاتين فى اخر الزمان اجسادهم فى الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اى الذين يبث الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوايف يستجدون من الله البشرى بالخلاص اى عن العوايق البدنية والعلايق الجسمانية وقع الله اى بالتوقيع الازلى فى السر اى فى الكتاب الازلى السرمدى وقضى وفى بعض النسخ وقضى الله وهو ظاهر للتشريف والتكريم الى الروح الامين اى العقل المتين رب صنم نوع الانسان انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفى بعض النسخ بالظلمات اى بالكدورات الجسمانية والهيات الظلمانية والظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بالظلمة ايضا وكلاى ودعوة كل ذى نظافة يطلب التظلم اى لغيره لا لنفسه والا تكرر لان دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة فى حقه والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة خليفة من الصالحين يطلب لها دفع الظلم عن غيره لرضا الله اى لا لغرض له فى نفسه مستجابة فى حق ذلك الغير وكذا فى حقه لما تقدم وفى بعض النسخ يطلب النظم لرضا الله والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة اى عن الظلمات كالعقايد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق الذميمة ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب لها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا التوجيه لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات ولان التعليل بقوله لرضى الله انما يناسب قوله يطلب التظلم لا لقوله يطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذى نظافة يطلب النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلامة لرضى الله لا لغرض نفس مستجابة فيتضح وانه

ليجيب خ د

اى وقفى الله انه لينعر القابرين على باس وفى نسخة باسا ابنا الشياطين
اى من اشرار اهل الدنيا والمفارقين لها ولتلبس الفاجر اى الفاسق سربال
للقار اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات وابناء التوفيق اى الالهى
ياخذون من الزايل اى من الدنيا الزايلة ما ينبئهم اى على العمل الصالح للذكرى
الباقية والحمد ولون يحرومون عند البعاد اى عند التعلق البدنى المبعد
للنفوس عن معدنها او عند البعاد عن الفضايل وكيف ما كان فهم عند البعاد
يحرمون عن التوفيق الالهى لياخذوا من الزايل قدر الحاجة ويقنعون ابد
وفى بعض النسخ يحرمون اى كالمتحيرين عند البعاد لايعرفون ما ينفعهم عما
يضرهم ولاما يبقى عليهم عما ينزل عنهم ويجازون ما ينزل عنهم اى عند
المفارقة البدنية من الامور الجسمانية على ما يصحبهم اى بعد المفارقة
من الكمالات العقلية الباقية معهم فيعبرون به اى بواسطة ما
يصحبهم من الكمالات على العقبات اى البرزخية النارية وسوط الله
اى الالات الحديدية وغيرها من الات عذاب اهل النار ينتقم من كل
شارد اى عن طريق الرشاد الى طريق الغى والفساد افاك اى كثير
الافك والافتراء على الله ورسله سمعت الملئكة صياح الابرار اى بالدعاء
والتسبيح والتقديس لنور الانوار من خشية الله فيفزعوا فيهم الى ربهم بان
سالوه فنادوه ان يا صاحب العظموت اى العظمة والكبرياء ورب
الاعليين اى من العقول والنفوس الفلكية وناصب سرادقات القدرة
اى من العقول والافلاك ومفنى اى منور الاكوان اى من الافلاك و
العناصر صل عليهم اى ارحم على الابرار المذكورين ان صلوتك للخير يفرح بها
كل قلب قوام اى كثير القيام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله بالدعوات
ربنا ان قوما اى من السالكين صاحوا فى نجواهم اى فى مناجاتهم اياك

وبكى

وبحوا فی محاربك طالبین برکات سیماء جذبك ای طالبین اشراقات
الانوار العقلیة علیهم تبرؤا من الطواغیت ای عن الامور الدنیویة
وتجردوا عن السحت ای عن الحرام وهو ما حرمه الشارع عند الظاهریین
وما زاد علی مقدار الاحتیاج عند المحققین بذلوا جهدهم وفی بعض
النسخ جدهم فی سبیلك الکریم فاجعل لهم من لدنك حظا عزیزا
واجعل لهم من لدنك نصرا منیرا استجاب الله دعوة الملیکة فی الذین
یعملون الفاضلات ای من تحصیل العلوم وتهذیب الاخلاق ویصبرون
علی التعبد ای الاعمال الزاکیة والمجاهدات العالیة ولا یشرکون به شیئا
ای من مصنوعاته الخ ای ان الذین استجیبت دعوة الملئکة فیهم
اذا اوردوا عرصة القدرة ای العالم العقلی یغشاهم ما غشی المقربین
الذین اقاموا ای القیام الروحانی تحت درجة الکبریاء عند مصادر الجود
ای اول افق العقل وینصرهم ای نصرهو لا علی اهل الفسوق قبل العود
ای بالمفارقة البدنیة الی باب الله الرفیع ای العقل والنفس ویجعلهم
رواء وفی اکثر النسخ رواء من رواثة ای جماله النیرای الاشظم وبهائه
وحنه ویخضع لهم ای بعد تجلیهم بجمال من النیر کل ذی طرف حساس
فصل ولنرجع الی المقصود الذی کنا بسبیله من العلم فی هذا اشعار بان
ما ذکره فی الموارد بین المتقدمین لم یکن بحثا علمیا برهانیا بل بحثا ظنیا
خطابیا واعلم ان النفوس اذا دامت علیها الاشراقات العلویة مطیعها
مادة العالم اذ النفس کالحدید الحامی یکسوه لمجاورة النار هیئة نورانیة
وخاصیة الاحراق فاذا بلغت بغناء الجد واستضاءت بضوء القدس فینفعل لبسناء نذ
عنها النفوس وینافث عنها المواد کما ینافث بدنها عنها مع کونها مباینة
الجوهر عنه ولان جوهر النفس قریب من جوهر المبادی العالیة وطبعه

النفس

البدن هي من عنصر العالم وكما يؤثر تلك المبادي المجردة في العالم كله يؤثر
التي قويت الاشراقات حتى يجاوز تاثيرها بدنها في العالم وكما انه يحدث في بدنها
بما يتمثل من صورة المعشوق في الخيال مزاج يحدث ريحا عن المادة الرطبة
في البدن ويرسله الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد به لذلك
الشان كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثف وتخلخل
يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع مياه وعيون وما اشبه
ذلك وعلى هذا قياس تاثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس اخرى ولهذا
ما يمرض ويبرئ عن المرض والذي يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر عنها
هذه الافعال بناء على ان العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها ليس بشيء فانه
ليس من شرط ما يقتضي شيئا ان يكون ذلك الشيء موجودا فيه اذ ليس كل مسخن بحار ولا كل
مبرد ببارد فان الشعاع والحركة يقتضيان السخونة وليسا بحارين والصورة
المائية يقتضي البرودة وليس باردة وانما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة
للوجود ويسمع دعاؤها في العالم الاعلى ويكون في القضاء السابق الحق وعلمه
الازلي مقدر ان دعاء شخص يكون سببا لاجابته في شيء كذا فيكون الدعاء
جزء العلة التامة لذلك الشيء التي هي الاسباب العقلية الفلكية واستعداد
المواد مع الدعاء والنور السانح اي الفايض على بعض النفوس من العالم الاعلى
الى العالم العقلي هو اكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعة لما قام فيه النور
السانح وهو اصل الخوارق والنفوس المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل المواظبة الرياضات
ينعزر فيها مثال من نور الله اي مثال عقلي من نوره ويتمكن فيها نور الهي
روحاني خلاق به يقدر على خلق بعض الاشياء والعين السوء النورية قاهرة
نوثر في الاشياء فيفسدها واعلم انه لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبيا
والاولياء عليهم السلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق التي يظهر من غيرهم وهي ثلثة

اقسام

اقسام لان المقتضى لها اما ارضى او سماوى او مركب منهما والارضى المراد منه اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون نفس الانسان وما لها من الهيات او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدا فيها هيئة نفسانية معجبة يوثر في فساد المتعجب منه لخاصية موجودة في نفس المتعجب وتلك الخاصية هي التوهمية القاهرة التى في المتعجب وكالسحر لانه ايضا من تاثير النفوس في الاوهام الا انها شريرة ويستعملها للشر بخلاف ما للعارفين وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرنجات كالنيرنجات والمبدا فيها خواص الاجرام العنصرية كجذب المغناطيس الحديد وهذا قسم ثان والسماوى فقط من غير اعتبار قابل ارضى يحصل له استعداد ذلك لا يكون مقتضيا للشى في عالمنا هذا بل ولا بد من انضمام ارضى اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضى والخارقة التى مبداها ذلك هي الطلسمات وهذا ثالث الاقسام وكل ما هو مبدا لخرق عادة فلا بد وان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلثة واخوان التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلايق البدنية والعوايق الجسمية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر الدايم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البدايا ومنها ما يرد على المتوسطين الى اخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين في السلوك ويختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب اختلاف استعداد السالك فقد تكون مراتب الانوار الفايضة من العقل على اهل البدايا والمتوسطين على الترتيب الذى ذكره وقد يكون على خلافه ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لا بد من ورودها في اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايا انوار خاطفة لذيذة وسموها الطوالع واللوايح وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون في الرياضة الى ان تكثر عليهم ورودها الملكة متمكنة فيهم وقد يخرج عن اجتهادهم

بمجموعها د

ما يوجبها لازدياد الارتياض ثم بعد ذلك يثبت الخواطف وعند ثباتها يسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة يصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي للذات فهي بعد غير واصلة لانها اذا فرحت بما نالها من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقي واذا غابت عن شعورها بلذاتها فذلك الذي سموها الفناء وهذا لا ينافي ما ثبت من كون النفس لا يغفل عن ذاتها وان حقيقتها ابدا مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ تدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا يلحظ ذاتها الا من حيث هي متقنية ولاحظة والملاحظة الناشية فيل هو ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق فهو الحجاب من النفس وبينه وبينه والحالة التي تعبر عنها العارفون بالفنا هي ان لا يحس السالك بشئ من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه اخرا متحيرا على الوجه الذي عرفته فان خطر له في اثناء ذلك انه قد حصل له الفنا المذكور فهو شوب وكدورة بل كمال الفنا ان يغني عن الفنا وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة الغضب بالفكر في عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشئ اصلا فيخاطب فلا يفهم ويجتاز بين يديه مجتاز فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل شئ وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معرضا

عن المستغرق

عن المستغرق به وهذا من الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف
ما دام لا ينزل عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى ينسى العرفان
في جنب المعروف وكان شدة العلاقة التي بين النفس والبدن مع انها
ليست فيه يوجب الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها
وظنت ان هويتها هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع المبادي
علاقة شوقية عشقية يمحو عنها الالتفات الى شي بحيث يشير الى
مبدا[ها] بانا اشارة روحانية كما قد يحكى عن بعض العارفين واذ
قد اشرنا في هذا المقابط الى جمل احوال الفاضلين واصولها دون تفاصيلها
وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
ونقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر فظاهرة غنية عن
الشرح وهو قوله نور بارق يرد على اهل البدايا وتلمع وينطوي كلمعة
بارق لذيذة ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه
بالبرق الا انه برق هايل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد ودوي
في الدماغ نور وارد لذيذ شبه وروده ورود ماء حار على الرأس
نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ
نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يحرك
لقوة المحبة نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزيزة وقد يحصل من
سماع طبول وابواق امور هايلة للمبتدي او لتفكر وتخيل نور يحدث
عن نور لامع في خطفة عظيمة مظهرة شاهدة وابصارا اظهر من
الشمس في لذة معرفة نور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر
زمانا طويلا نور سالخ مع قبضة متتالية وفي بعض النسخ متلذذة
يرى كانها قبضت شعر راسه وجره شديدا وتؤلمه الما لذيذا

نور مع فضاء يترآى كأنها متمكنة في الدماغ نور يشرق من النفس على
جميع الروح النفساني ويظهر كأنه مدرع بالبدن شيء ويكاد تقبل
روح بجميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدا نور مبداه وفي صولته
وعند مبداه يتخيل الانسان كان شيئا ينهدم نور سالخ تسلب
النفس وتبين معلقة محضة منها يشاهد تجردها عن الجهات
عن الجهات ولم يك ما جها علم قبل ذلك نور يتخيل معه ثقلا لا يكاد
يطاق نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله سياق
هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوائح مما وردت على المصنف
ره تعالى لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه
وما تحقق عنده من المسايل العملية وهذه اى الانوار الخمسة عشر
المذكورة كلها اشراقات اى من العقل المفارق على النور المدبر اى
النفس الانسانية وقد يهتدى من الاشراقات صاحبه ان كان
ذكيا مستبصرا نوريا الى معرفة النفس التي عليها الاشراق ولا يهتدى
منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا بليدا ظلمانيا منعكس اى
الاشراقات من النور المدبر الى الهيكل اى البدن والى الروح النفساني
وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن
تام ولذة مدهشة وهذه اى الانوار المذكورة غايات المتوسطين
اى في السلوك وقد يحمل ان يحمل المتوسطين من السلاك هذه الانوار
اى اذا قويت في بعضهم لاستعداد تام من النفس والبدن للقبول فيمشون
على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اى مع ابدان
مثالية لا جسمانية ولهذا نكر الابدان ولم يقل مع الابدان او مع
ابدانهم فيلتصقون ببعض السادة العلوية اى من السيارات والثوابت

في صولته ند

وهذه اى المشى على الماء والهواء والصعود الى السماء مع الابدان وغير ذلك
من طى الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اى عالم المثال لان العالم
المقدارى ينقسم بثمانية اقسام سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى
فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهى عالم المثل
المعلقة التى يوجد منها الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة
صعود الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر الظهار العجايب
والغرايب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة نظامه
وخواصه الذى فيه جابلق وجارص وهورقليا ذات العجايب
وهذه اسماء مدن فى عالم المثال وقد نطق بها الشارع صلوات الله عليه
الا ان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليا من
عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الانوار السانحة الواردة على اهل
البدايا والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات المتوسطين المتصلة
باول مقامات المنتهين الذين لانهاية لهم فى السلوك فان السلوك
الى الله تعالى وان كان متناهيا لكن السلوك فيه غير متناه ذكر مقاما
واحدا من مقامات المنتهين هو الغاية فى السلوك لاينتهى اليه
الا الفحول من الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات
اى من السلوك فى الله تعالى ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت
ينسلخ النور المدبر عن الظلمات اى البدنية انسلاخا وان لم يخل
عن بقية علاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية
الا انه اى لكنه مع وجود تلك البقية لشدة نورانيته وكثرة وصول
الانوار السانحة اليه وتوالى تلقيها عليه مع شدة الشوق والعشق
العقلى يبرز الى عالم النور ويصير متعلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية

جابلقا وجابرصا ن د

كلها اى الحجب الالهية العقلية بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور
الانوار كانها شفافة اى كان تلك الحجب شفافة فلا نور لها سوى نور الواجب
لذاته وان كانت انوارا فى نفس الامر كما لا يرى اضواء الكواكب عند طلوع النير
الاعظم مع وجودها فى نفس الامر فيصير اى هذا النور الواصل الى هذا
المقام كانه موضوع فى النور المحيط اى بالكل وهو نور الانوار وهذا
المقام عزيز جدا ولهذا قال من يصل اليه من السلاك حكاه افلاطون عن
نفسه وهرمس اى هرمس الهرامسة وكبار الحكماء وفى اكثر النسخ وكبار
الحكمة اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من اساطين
الحكمة عن انفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة يعنى النبى صلى الله
عليه وآله واليه اشار بقوله عليه السلام لى مع الله وقت لا يسعنى فيه
ملك مقرب ولا نبى مرسل وكذا اشير الى مقامه فى الكتاب الالهى حيث
قيل ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة من المنسلخين
عن النواسيت اى عن الابدان كابى يزيد البسطامى وابى الحسين بن
منصور وذى النون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء ولا يخلو الادوار
عن هذه الامور اى عن الواصلين اليها وكل شئ عنده بمقدار و
عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم يشاهده من نفسه هذه
المقامات اما لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية على النفس المدبرة
فلا يعترض اى بعقله البتر ونوره الكدر على اساطين الحكمة اى من الانبياء
والاولياء والحكماء فان ذلك نقص وجهل وقصور ومن عبد الله
على الاخلاص اى من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اى عن
العلائق البدنية والعوائق الجسمية ورفض مشاعرها شاهد اى من
العالم العلوى واحواله ما لا يشاهد غيره وهذه الانوار اى السانحة

من العقل

من العقل الفايضة على الانوار المدبرة الانسانية ما يشو بر العز اى هيئة
نورية عقلية يفيض العز ينفع فى الامور المتعلقة به اى بالعز حتى
يصير ذلك الشخص الذى افيض على نوره المدبر ما يشو بر العز عزيزا
عند الناس عظيما عندهم وما يشو به المحبة اى هيئة نورية عقلية
يقتضى المحبة ينفع فى الامور المتعلقة لها اى بالمحبة حتى يصير ذلك
الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيات من القهر و
الذل والعفو والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيات
التى لا يمكن عدها وحصرها ينفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفى الانوار
اى العقلية عجايب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر
فى علايق الظلمات ولان هذه الهيات العقلية كلها فى النفوس الناطقة
بالقوة وانما يخرج الى الفعل بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال
فمن قدر على تحريك قوتى عزة ومحبة اى بتحصيل الاستعداد واخراجهما
من القوة الى الفعل تحكمت وفى بعض النسخ تحكم نفسه على الاشيا تحبيب
كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعز فى الامور المتعلقة به والمحبة فى المتعلقة
بها لا غير والتصاعد اى المترقى الى العالم العلوى المفكر اى الكثير الفكر
فى العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اى على الفكر والترقى
ما يل اى العلوم الحقيقية ومن الهم المقامات اى من الهمم العلوية المقامات
السامية والرتب الرفيعة والمحاذير اى الامور المحذرة المخوفة
والمهاويل اى الامور الحقيقية اى الامور الهايلة والمحاير اى الامور
المحيرة الواقعة فى عالم المثل هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة فى
الاراء الالهية اى من السالكين المحققين والشيطانية اى من المستطفين
على ما سبقت الاشارة اليه من انهم يشغلون الصبيان ومن يجرى مجراهم

اى كثير ذ

بامور تحير البصر ويدهش الخيال وفى اكثر النسخ ومن الهم مقامات و
مجاذيب ومهاويل وتعابير معينة لاصحاب الصحة فى الاراء الالهية
والشيطانية والاول اظهر واصح وبنات الهمة اى قوة العزيمة يكون
بالمدركات اى العقلية والمثالية والحسية الممدة لكل قوة بحسبها عند
وفى بعض النسخ وعند العز على القهر والمحبة الجذب والمستبر اى بالامور
الحقيقية والاسرار الربانية لمن العبر التامة فيكثر القليل اى بالنسبة
اليه فانه يعتبر باقل شئ مما لا يعتبر غيره باضعافه والصبر من غرم الامور
والشريفة اى فى الصبر مفوض الى التخلص القايم بالكتاب اى بحكمة
الاشراق المشتملة على لب الحقايق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب
الالهى من العقول والنفوس الفلكية او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله
كما اشرنا اليه والقربة الى الله وتقليل الطعام والسهر والتضرع الى الله
عز وجل فى تسهيل السبيل اليه وتلطيف السر بالافكار اللطيفة ومما
يكون معتدلا فى الكم والكيف وعند اعتدال احوال البدن فى الماكل و
المشرب وغيرهما من الامور البدنية الشاغلة من الامور العقلية وفهم
الاشارات من الكاينات الى قدرة الله عز وجل وهوان يكون السالك
مع مراقبته لاحوال نفسه وحضوره مع ربه وملكه بكنه غير غافل عن اسرار
الحوادث الكاينة فى العالم السفلى فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا جله
بطبعه على ما يليق بقدس الله وعظمته لمناسب العوالم وان كان الكل
من الله نعم ودوام الذكر لجلال الله يفضى الى هذه الامور اى الشريفة
المذكورة والاحوال المسطورة وانما يفضى الى هذه الامور الشريفة لانها
كلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة العقل هيات النورية عليها وتلك
الهيات النورية بعدها الادراك المطالب بسهولة لانه اذا انفتح باب التفكر على

النفس وبكيفية

النفس وكيفية الطريق التفكر والرجوع بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها
وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى نفسها من القوة الى فعل من غير طلب وتعب
فلهذا كما يفضى تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة والاخلاص فى
التوجه الى نور الانوار اصل فى الباب لانه يعد النفس لاشراق الانوار
الالهية وادراك الامور الشريفة على ما قال النبى صلى الله عليه وآله
من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
وما لا اخلاص فيه لا حاصل له على ما جاء فى الكتب المنزلة والاحاديث
النبوية من سقوط الاعمال التى فيها رياء وان كثرت واعتبار الاعمال الخالصة
له وان قلت وتطريب النفس اى بالالحان الموسيقية والنغمات
الوترية بذكر الله صاحب الجبروت اى مع تذكر جلال الله وعظمته
نافع اى فى الحال الاول الذى للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء على ان النفس
اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر واذا حزنت انقبض نورها و
خفى على ان الحزن للحال الثانى اى الذى للسالك افضل وقراءة الصحف
المنزلة وسرعة الرجوع الى لم الخلق اى من العالم الاجسام والامر اى عالم
المجردات كل هذه اى المذكورات شرايط اى معدة للسالك الى ادراك
ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية على انسان
كسيته لباس العز والهيبة وينقاد له النفوس وعند الله لطلاب
ماء الحيوة اى لطلاب الكمال الحقيقى العقلى الذى هو سبب الخلود السرمدى
على افضل الاحوال المعتبر عنه بماء الحياة مورد عظيم فهل من مستجير اى
من عذابه وناره بنور ذى الملك اى بنور صاحب عالم الاجرام والملكوت
اى عالم المجردات فهل من مشتاق اى الى العالم العقلى يقرع باب الجبروت
اى باب الحضرة الربوبية فهل من خاشع اى خاضع لذكر الله فهل من

ذاهب الى ربه اى يقطع العلايق البدنية والعوايق الظلمانية ليهدى
ما زاغ من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخوانى
بحفظ اوامر الله اى الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك نواهيه
والتوجه الى الله مولانا نور الانوار بالكلية وترك ما لا يعنيكم اى لا
يهمكم من قول وفعل اى مما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال العقلى لقوله ع م
من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل خاطر شيطانى اى مما
يجر الى العالم السفلى واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه فى
صونه عن غير اهله والله خليفتى عليكم وفرغت من تاليفه فى اخر
جمادى الاخر من شهور سنة اثنى وثمانين وخمسمائة فى اليوم الذى
اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى اخر النهار وذلك اليوم
هو يوم الثلثا تاسع والعشرين من الشهر المذكور وفيه اشارة الى من
ان اثار القران العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم فلا يمنحوه الا اهله
ممن استحكم طريقة المشائين اى الذين هم اتباع المعلم الاول ارسطو
وهو محب لنور الله اى والحال ان المستحكم طريقتهم محب لنور الله طالب
للوصول اليه والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث غير محب لنوره
لا يكون من اهل هذا الكتاب وقبل الشروع اى قبل الشروع فى قراءة
هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكامه الحكمتين العلمية والعملية
يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا
الى التامل لنور الله عز وجل وعلى ما يامره فيتم الكتاب اى الواقف
على اسرار حكمة الاشراق ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اى فاذا انقضت
الرياضة الاربعينية وكيفيتها ان يقطع اولا العلايق والعوايق الجانية
بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط

الزايدان كانت ثم يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد من اصوات الناس
مشاغلهم ويصوم وبعد صلوة المغرب يتغذا بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية
من الخبز النقى والمزورات المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة
والتوابل اللذيذة بدهن لوز وجوز وشيرج ونحو ذلك وينقص
كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبخ ولا يخلى راسه وبدنه
من الادهان بالادهان الطيبة ولا خلوة من الروايح الزكية ويشغل
ليله ونهاره بذكر الله عز وجل والقديسين من ملائكته ورؤساء
حضرته باللسان والقلب معرضا عن البدن وما فيه ويحسب نفسه
كانها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة
مفارقة مخلصة زمانا طويلا فانها لو دامت هكذا فيها البرق وهو نور
فايض على النفس من العقل لذيذ تمر كالبرق الخاطف على ما تقدم ثم خرق
وهو نور محرق الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها
الاصلى الذى هو اخر المراتب فله الخوض فيه وسيعلم الباحث فيه انه
قد فاق المتقدمين والمتاخرين اى من الحكماء ما ذكر الله على لسانى منه
اى من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوة من استحكم طريقة
المشائين واشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين
ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان احدهما معاينة الحقايق
كفاحا وثانيهما نفث فى الروع وهو الالهام النفسانى قال وقد القاه
اى مجموع ما فى هذا الكتاب من المعانى النافث القدسى اى روح
القدس فى روعى اى فى نفسى فى يوم عجيب دفعة وهو كما قال
النبى صلى الله عليه وآله ان روح القدس نفث فى روعى احبب
ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى مجازا عليه وان

فشابهاه

فيه ذد

لكتاب

كانت كتابته ما اتفقت الا فى اشهر لموانع الاسفار ولله اى ولهذا
خطب عظيم لانه عظيم القدر جليل الشان لاشتماله على الحكمة البحثية
والذوقية اما البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المتقنة المستقيمة
واما الذوقية فلكونها ذوق افاضل الامم السالفة من الاحيان الخالية
وممن جحد الحق وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم وانه فاق المتقدمين
والمتاخرين ما يسر الله على لسانه منه فينتقم الله منه والله عزيز
ذو انتقام ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر لا يعرفه الا من
اتقن علم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين وتجرد وارتاض
وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب
الوقت وخليفة الله فى الارض قال ولا يطمعن احد ان يطلع على
اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة
عنده علم الكتاب اى علم هذا الكتاب او الكتاب الالهى الذى هو عبارة
عن مجموع الموجودات واعلموا اخوانى ان تذكر الموت ابدا من المهمات
لاشتماله على فوائد منها ما اشار اليه النبى صلى الله عليه واله من قوله
اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره احد فى ضيق الا وسعه عليه
ولا فى سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق الله دون الشره فى
تحصيل كل شهى حلو والمبادرة الى التوبة قبل الادبة والنشاط فى العبادة
والاشتغال بتحصيل ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية الاخروية لا بما
يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت و
انتظاره والفرح به رجاء لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله
دون الاستيحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا من لقائه تعالى
لاتصافه بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عم من احب لقاء الله

احب لقائه

احب الله لقاه ومن كره لقا الله كره الله لقاه وان الدار الاخرة
لهي الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخ كل ما فيها من الافلاك والنفوس و
العقول عن الحياة والروح والريحان لانها طبقات الجنان المملوة من الرحمة
والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست الحياة فيها الا للحيوان فقط دون
النبات والجماد وانما كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا
العالم وحياة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان
يولي وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها ويشتغل بما يقربه من الرشاد وينفعه
في المعاد من الدايم بالاخلاص والانقياد للحق في جميع الامور فانه مما يقرب
الى الله والدار الاخرة ويبعد عما سواه مما في الدار الفانية ولهذا ختم
الوصية بقوله فاذكروا الله ذكرا كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون
اي اجتهد وان لا تموتوا الا وانتم مسلمون منقادون للحق والحمد لله
المشكور المعبود فياض الجود وواهب الوجود وله الشكر وحده ابدا و
الصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد واله صلوة دائمة
زاكية نامية مباركة وسلم تسليما كثيرا هذا اخر المقالة الخامسة
وبتمامها تم الكتاب وبعد حمد الله والصلوة على رسله عليهم السلم على
ما تيسر من حل مشكلات هذا الكتاب اقول فهذا ما سمحت به قريحتي
القريحة وفكرتي الجريحة لتلاطم امواج الاحوال وتراكم ابتاج الاشغال
على حكم العجالة في اوقات مختلفة من ملابسة الاحوال ومزاولة الاشغال
الدينوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة لتهذيب وقد بذلت
الوسع من كشف المطالب والمعاني وتوضيح المسالك والمباني غير
متعرض لذكر ما اجده مخالفا لما اعتقده بل مجتهدا في حل الفاظه المشكلة
وايراد معانيها وشرح كلماته الغويصة واظهار مبانيها متجنبا عن غايتي

الذكر مع

محلة ذ

اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة على وجه ارجو ان يقع ذلك من خادم
حضرته موقع رضاه بلغه الله ما تمناه على ان الذي من قبلي فيه شيء
يزر وليس له قدر وما عداه ماخوذ من اقاويل الاكابر العلماء
واساطين اماثل الحكماء مما استجاده الناظر واستملحه الخاطر على ان
الاول كليل والثاني عليل وكيف لا وقد قادني من جناح العمر قوادمه
وظهر من فوات العيش باجابته خواتمه وصاحبه من كيد
الزمان كسير وفي قيد الهوان اسير بدل الله اجابته للباطل
انابته مع الحق ووفقه للتوجه اليه والاعراض عن الخلق فان
الاستيناس بالناس علامة الافلاس ومظنة الياس وليست انكر ان
بذلت المجهود فيه على ما يظهر لمن اجاد النظر فيه وامعن
واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاحاد فضلا عن
الافراد في مواضع على ما اخفاه عنا فان الفاظه تشبه
الالغاز السائلة التي لا يقف على حد معين فلعل الله
يوفق الناظرين فيه الاطلاع على ما لم
نطلع عليه من وجه احسن وقول اصح و
طريق اسد ومحمل اولى وتقرير اقوى
الى غير ذلك ولاصلاح ما يعثرون عليه
من سهو المصحف وعثور قلمه او لغو المصنف
وقصور قدمه الى غير ذلك من الخلل والفساد
متجنبين طريق الرياء والعناد والله
ولي السداد والرشاد
منه المبدأ

المواد

والمعاد والحمد لله رب العالمين

والصلوة على النفوس الكاملين

اجمعين خصوصا على

محمد وآله

الطيبين الطاهرين

الى يوم الدين

اتفق الفراغ من تتميمه في يوم الثلثاء اثنين شهر ذى القعدة

الحرام من شهور سنه تسع

ومائة بعد الالف

من الهجرة النبوية

صلى الله عليه

وآله

وسلم

م م ع
ع ع
ع



فرق بين الذاتي والعرضي هو أن الأول ما ينتزع
من ذات الشيء من دون انضمام شيء إليها والعرضي ما ينتزع
كالإنسانية ينتزع من الذات والأبيض كالأبيض فإنه
ينتزع من المحل فرق بين الفرد والحصة هو
أن الفرد يصدق عليه أنه كلي مع القيد والقيد جزء له
والحصة القيد خارج عنه

اختلف كلمة ارباب الانظار في موجودية الاشياء فذهب بعض الى ان موجودية كل شئ باتحاده مع مفهوم الموجود
واتحاده ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط وليس للوجود عنده قيام لا بالماهية ولا [illegible]
ولا انضمام لشئ من الاشياء فالوجود عنده ليس الا من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ولا اثر [illegible] وجود كل شئ عين ماهيته [illegible] المفهوم [illegible]
لان [illegible] الجمهور [illegible] وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعا [illegible]
واما في الواجب [illegible] ذاته [illegible] ان وجوده [illegible] قائم بذاته لا بالماهية [illegible] التحقق [illegible] الوجود المطلق وغيره من
العوارض [illegible] الوجود المطلق [illegible] لازم خارجي والوجود المطلق [illegible] والوجود [illegible]
[illegible] الحقيقة ولا [illegible] الوجود المطلق [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] في الواجب [illegible] فانه بذاته [illegible] المجعول [illegible] الى موجودية
[illegible] وجود [illegible] وموجودية الممكنات [illegible] الوجود [illegible] عنده [illegible] الوجود
[illegible] الوجود [illegible] قبل الواجب [illegible] ان [illegible] الوجود [illegible] الى
مفهوم الموجود اعم من الوجود [illegible] المجرد [illegible] واجبا [illegible]
[illegible] وجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود المطلق [illegible] الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا في الذهن
[illegible] الموجودية [illegible] الوجود [illegible] المعقولات الثانية [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الكمال [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] للعقل [illegible] الحقيقة الوجود [illegible]
[illegible] المعروف [illegible] الوجود [illegible] والماهية موجودة [illegible]

والوجود نحو اعلى في الواجب تعالى
ونحو اضعف في الممكنات
وهو بهذا اظهر وحدة
الوجود

[illegible] علم [illegible] جزئي [illegible]
[illegible] بسيط [illegible]
[illegible] شرف [illegible]
علم [illegible]
[illegible] شرف [illegible] علم [illegible]
[illegible] تفصيل [illegible]
[illegible]
وكلمة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم بسمله از برای معرفت سرّ کلمه کن است [illegible] از حضرت امام بحق ناطق جعفر بن محمد صادق
مروی است که بسم سه حرف است با و سین و میم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

العروه ان انسان کبیر که عبارت از تمام جمیع عالم است مشتمل بر آن است و حال آن که فلک الافلاک به منزله دماغ انسان است
و شمس به منزله قلب و سایر ما فیه به منزله سایر ما فی بدن انسان از امعاء و بطون و ... و اعصاب و رباطات و شرایین
و اورده و عضلات رطبه و شیء یابسه و عظام و اعضاء و جوارح و عقول و نفوس مجرده به منزله قوای مدرکه و عا...
... مبادی ادراکات و تحریکات و نفوس منطبعه به منزله ارواح و قوای نفسانیه و حیوانیه و طبیعیه و ...

